ELEMENTI DI FILOSOFIA ... DI PASQUALE GALUPPI DI TROPEA: TOMO...

Pasquale Galluppi

Digitized by Google

Digitized by Google

ELEMENTI
DI
FILOSOFIA

TOMO V.

Contiene gli Elementi
DELLA
FILOSOFIA MORALE
DI
PASQUALE GALLUPPI
DI TROPEA

MESSINA
Presso Giuseppe Pappalardo

1827.

Digitized by Google

La presente operetta è sotto la salvaguardia della legge, essendosi adempiuto a quanto essa prescrive.

Digitized by Google

AVVERTIMENTO

Il primo pensiere dell' autore fu di fare entrare in questi elementi un saggio di storia filosofica. Ma avendo su l' oggetto intrapresa un' opera estesa ha cambiato di pensiere, e dà termine con questo quinto volume a questi elementi di filosofia.

Digitized by Google

Digitized by Google

5.5.527

CAPITOLO I.

Dell' influenza della volontà su l' intelletto.

§. I. Noi abbiamo fatto fin qui l' analisi dell' umana intelligenza. L' uomo non è solamente un essere che conosce; ma eziandio un essere che opera, ed il principio delle sue operazioni è la sua volontà. La scienza della volontà può chiamarsi *filosofia prattica*; come quella dell' intelletto può chiamarsi *filosofia teoretica*. La filosofia può, in conseguenza, definirsi: *la scienza del pensiere umano*. Intendo per *pensiere* non solamente tutte le modificazioni passive, ed attive, che accadono nel nostro spirito; e delle quali abbiamo coscienza; ma pure tutte le potenze passive, ed attive di siffatte modificazioni.

Tutte le facoltà del pensiere si dividono in due specie: alcune si comprendono sotto la facoltà di conoscere, e si chiamano con nome generale *intelletto*. Così l' intelletto comprende la sensibilità, la coscienza, l' immaginazione, l' analisi, la sintesi. Le

Digitized by Google

altre facoltà del pensiere si chiamano con nome generale *volontà*. La volontà comprende dunque il desiderio, e la volontà propriamente detta.

Ne' tomi antecedenti vi ho spiegato gli elementi della filosofia teoretica, cioé della scienza dell' Intelletto; debbo qui spiegarvi gli elementi della filosofia pratica, cioè della scienza della volontà,

§. II. Nello spiegarvi questi elementi, io seguirò lo stesso metodo, che finora ho praticato; cioè vi farò passare gradatamente dal noto all' ignoto.

Che cosa mai, dalle scienze antecedentemente spiegatevi, vi è noto circa la nostra volontà? Voi sapete, che la volontà dirige le facoltà della meditazione, sapete ancora, che la volontà è mossa dal desiderio. Vi è noto dunque, che la volontà ha un' influenza sul nostro intelletto; e che il desiderio vicendevolmente influisce su la volontà. Ora il desiderio suppone le nostre percezioni; poichè non può desiderarsi ciò che è ignoto. La volontà dunque influisce sul nostro intelletto, ed il nostro intelletto influisce su la nostra volontà.

Questa scambievole influenza delle due facoltà del nostro pensiere è il primo fatto da cui dobbiam partire per giungere all' igno-

Digitized by Google

ignoto, che dobbiamo scovrire. Ma questo primo fatto fa d' uopo, che si conosca in tutte le sue circostanze. Esaminiamo dunque distintamente l' influenza della volontà su l' intelletto; e dell' intelletto su la volontà.

§. III. La nostra vita intellettuale, come più volte abbiamo detto, incomincia dai sentimenti. La sensibilità è la prima potenza del nostro intelletto; ma essa è una potenza passiva. Lo spirito è passivo nella sensibilità; poichè le sensazioni nascono in lui dall' azione degli oggetti sensibili su gli organi sensorii del proprio corpo; posta, in conseguenza, questa azione, non dipende mica dalla volontà, che lo spirito provi, o che non provi la sensazione; e che provi questa sensazione piuttosto che un' altra. Lo spirito a questo riguardo niente può cambiare nelle proprie sensazioni. Non dipende da lui ne' forti calori estivi l' essere in certe circostanze affetto, o il non esserlo dalla sensazione di calore; nè negl' intensi freddi dell' inverno l' essere in certe circostanze affetto, o il non esserlo dalla sensazione di freddo. Non dipende da lui, bevendo un dato medicamento, di evitare la sensazione di amarezza, che questo gli produce. Posta dunque l' azione degli oggetti

* ester-

Digitized by Google

esterni su certi organi sensorii, la sensazione che nasce è necessaria, ed indipendente dalla volontà.

Ma nulla di meno lo spirito esercita un certo impero su la propria sensibilità, in forza di quello, che egli esercita sul proprio corpo. Per poter nascere alcune date sensazioni è necessaria l'azione degli oggetti sensibili su certi organi sensorj del proprio corpo; ora lo spirito può esporre, o pure sottrarre i proprii sensi all'azione dei corpi esterni; e quindi procurarsi, o privarsi d'alcune date sensazioni.

Nel nostro corpo fa d'uopo distinguere due specie di moti, alcuni sono necessarii, cioè indipendenti dalla propria volontà, tali sono, per esempio, la circolazione del sangue, i moti della digestione, quelli necessarii alla vita, del cuore, e de' polmoni ec. altri sono volontarii, dipendendo dalla volontà, tali sono per esempio il parlare, lo scrivere, il camminare ec. Ciò premesso l'esperienza c'insegna, che lo spirito, volendo far nascere in se alcune date sensazioni, può, producendo certi moti volontarii nel proprio corpo, esporre questo all'azione degli oggetti esterni, idonea a farle nascere. Così, se voglio far nascere la visione del mare, mi condurrò alla

ma-

Digitized by Google

marina, ed ivi dirigerò i miei sguardi al mare. Se voglio vedere il Cielo stellato, mi condurrò in una notte serena all' aria aperta, e rivolgerò i miei sguardi alla volta del Cielo.

Similmente, allora che prevedo dover nascere certe date sensazioni, stando il mio corpo in certe date posizioni, dalle quali posso con moti volontarii toglierlo, e non lo tolgo; queste sensazioni sono, a tal riguardo, dipendenti dalla volontà. Così se entrando in un tempio mi accorgo, che un predicatore sale sul pergamo, per fare un discorso; dipendendo dalla mia volontà il rimanere nel tempio, o l' uscirne, se vi rimango, tutte le sensazioni di suono, che nascono nel mio spirito dal discorso pronunciato dal sacro Oratore, possono a tal riguardo considerarsi come volontarie; poichè io poteva togliere il mio corpo all' azione propria a produrmi certe date sensazioni, ed io non l' ho fatto.

Da ciò segue, che bisogna distinguere due specie di sensazioni, *Le sensazioni involontarie*, e *le sensazioni volontarie*. Le prime son quelle, che lo spirito non prevede, di dovere in certe circostanze nascere: le seconde sono le sensazioni prevedu-

Digitized by Google

dute . Mi determino di andare al passeggio in una strada a me nota : ivi all' improvviso vedo un uomo che cade morto sul suolo ; è chiaro , che le sensazioni della strada son volontarie ; ma che quelle della morte improvvisa di questo uomo , perchè non prevedute , sono involontarie .

Segue ancora , che bisogna distinguere le azioni positive dalle *omissioni* . Alcune sensazioni son volontarie , perchè si fanno alcuni moti volontarii per averle; altre son volontarie, perchè non si fanno alcuni moti volontarii , che ne impedirebbero la nascita. Sotto questi due aspetti i moti naturali sono ancora sotto una certa influenza della nostra volontà .

I moti naturali , che nascono nel nostro corpo, dopo il cibo, dopo le bevande, dopo una camminata , sono mediatamente volontarii ; perchè effetti di moti volontarii; e perchè io potrei impedirne la continuazione , dandomi la morte.

Tanta è l'influenza della nostra volontà su tutto il sistema della nostra vita ! Sarebbe da desiarsi , che coloro , i quali accusano spesso la Provvidenza de' mali , che soffrono, riflettessero bene a questa influenza della volontà su la nostra vita .

Se

Digitized by Google

Se vi sono sensazioni involontarie, e volontarie; se alcune sensazioni sono per noi piacevoli, altre dispiacevoli; e se finalmente il desiderio, e l' avversione o sono lo stesso piacere, e lo stesso dolore; o pure nascono in seguito di essi, segue, che vi sono de' desiderii volontarii, e degl' involontarii.

§. IV. Quando una moltitudine di sensazioni nasce nel nostro spirito, può avvenire, o che alcune sieno più vive delle altre, o che tutte sieno uguali: nell' una, e nell' altra supposizione, lo spirito può esercitare la sua influenza sul grado delle sensazioni, rendendo più languide o le sensazioni le più vive, o quelle ugualmente vive delle altre; e ciò può eseguirlo dirigendo la propria attenzione ad altri oggetti. Allora che si dirige l' attenzione ad alcuni oggetti; la coscienza delle percezioni di questi si rende più viva della coscienza delle percezioni degli altri; e ciò può avvenire, sia rimanendo la stessa la coscienza di quelle sensazioni, all' oggetto delle quali non si attende, e rendendoci più viva quella delle altre, a cui si attende; sia divenendo insieme, e più languida la coscienza delle prime, e più viva o intensa quella delle seconde. Mi trovo in una gran socie-

tà,

Digitized by Google

tà, in una gran galleria: qual moltitudine di sensazioni ha luogo in me! io posso renderne alcune molto languide, o attendendo ad altre sensazioni, o pure ad una serie di fantasmi, che ha luogo nel mio spirito.

In questi modi la volontà influisce su la sensibilità, e perciò su la coscienza.

§. V. Nella psicologìa abbiamo detto, che le facoltà elementari della meditazione sono l' analisi, e la sintesi; e che tutte e due queste facoltà sono dipendenti dalla volontà. Dalla volontà dipende il diriggere l' attività intellettuale su di un dato oggetto, o su di una parte di esso, e di concentrarvela.

Nella psicologìa abbiamo inoltre osservato, che un certo atto di analisi è necessario, per aver luogo l' immaginazione; e che i diversi legami posti dall' attenzione fra le nostre percezioni, sono la causa de' diversi fantasmi, che nascono in seguito nel nostro spirito.

Ma questa influenza della volontà su l' analisi e l' immaginazione, merita di essere più ampiamente spiegata.

Pel potere di astrarre, che ha lo spirito, la volontà produce tanti piaceri, e dispiaceri fattizii. Per qual ragione, in effetto, il piacere sperato è maggiore del piacere

Digitized by Google

cere sentito ? Ciò avviene , perchè lo spirito allontana la sua attenzione da ciò che vi ha di difettoso nell' oggetto , e la dirige solamente a ciò che vi ha di bene , e così egli crea , secondo la bella espressione di *Elvezio* , delle rose senza spine . Ma nel fatto il piacere va unito con tutto ciò , che gli è contrario ; e non si trova tale quale è nella speranza , cioè senza il mescolamento delle pene, che l' accompagnano . Se per caso un uomo povero entra nella galleria di un uomo ricco , ove si dà una gran festa : allora colpito dall' illuminazione, dalla magnificenza de' mobili , dalla brillante comparsa de' convitati , e dall' armonia della musica ; egli esclama in se stesso : oh quanto è felice il ricco ! La felicità di lui è tanto superiore alla mia , quanto la magnificenza di questa galleria è superiore alla povertà del mio tugurio . Intanto egli s' inganna, perchè non vede, essere la vivacità dell' impressione che riceve in parte l' effetto della novità, ed egli fa astrazione di tutte le cure, e di tutte le pene con cui si comprano da' ricchi i loro piaceri. Il potere di astrarre da una condizione differente dalla propria , i mali che non si sono provati, rende sempre l' uomo invidioso della condizione altrui.

I primi atti di attenzione o di analisi,

hanno

Digitized by Google

hanno la loro origine, come abbiamo detto nella psicologia, nelle impressioni esterne: alcune fra le nostre sensazioni destano il desiderio: questo muove la volontà, la quale concentra l' attività dello spirito su l' oggetto del desiderio, o dell' avversione: da questi atti di analisi seguono i primi fantasmi, o le prime associazioni; le quali perciò, sebbene possano riguardarsi come volontarie, sono naturali, e bisogna distinguerle dalle associazioni arbitrarie. Lo spirito ha nulla di meno un impero su le associazioni delle sue idee, in modo che una massima parte dipende dalla sua scelta. Noi nasciamo, per cagion di esempio, in mezzo ad alcune società, che parlano una data lingua: questa nascita non dipende dalla nostra scelta; le associazioni, in conseguenza, che ci rendono intelligibile il linguaggio patrio, sono in gran parte naturali. Io dico in gran parte, perchè possiamo in seguito di proposito fare uno studio, per apprendere bene la propria lingua. Ma quando ci determiniamo volontariamente allo studio di alcune lingue straniere, le associazioni, che ci rendono intelligibili siffatte lingue, debbono riguardarsi come interamente dipendenti dalla nostra scelta, e perciò come arbitrarie.

Sic-

Digitized by Google

Siccome abbiamo distinto le sensazioni involontarie dalle volontarie; così fa d'uopo distinguere i fantasmi involontarii da' volontarii. Se volendo richiamare nella mia memoria alcuni fatti, leggo uno scritto in cui questi sono descritti; se rivolgo la mia attenzione a' monumenti, che me li risvegliano, i fantasmi, che hanno luogo in queste occasioni, sono volontarii. Ma se camminando m' incontro casualmente in un uomo, che ho veduto in un tempio; il fantasma del tempio, che in tal caso si produce nel mio spirito, è involontario.

Da ciò segue, che la volontà ha ancora un certo impero su la memoria. Quando noi vogliamo far cadere in dimenticanza certe cose, dobbiamo evitare, di prestare attenzione, a ciò, la percezione di cui è stata associata col fantasma, che non si vuol riprodurre; la dimenticanza può dunque esser volontaria. Quando vogliamo ricordarci facilmente di alcune cose, ripetiamo spesso l' attenzione alle percezioni, colle quali le percezioni che vogliamo riprodurre, sono associate. L' immaginazione dipende dalla sensibilità, e dall' analisi: la volontà esercita quell' impero su l' immaginazione, che esercita su la sensibilità, e su l' analisi.

§. VI.

Digitized by Google

§. VI. Nella psicologìa vi ho detto, che il giudizio è un prodotto delle due facoltà elementari della meditazione, cioè dell' analisi, e della sintesi. Vi ho detto ancora, che queste facoltà sono, nel loro esercizio, sotto la direzione della volontà; il giudizio è dunque ancora sotto l' influenza della volontà.

Ma tosto che la volontà determina l' attività intellettuale ad alcune date comparazioni, la percezione di un determinato rapporto fra il soggetto ed il predicato è un fatto necessario, ed indipendente dalla volontà medesima.

Io posso chiudere gli occhi, ed aprirli; ma tosto che la volontà si determina ad aprirli, l' impressione della luce è necessaria, ed indipendente dalla volontà. Si propongono ad un Aritmetico due numeri per sommarli insieme: egli può farne l' addizione, e può non farla; ma tostochè si determina a farla, non dipende più da lui il vedere in risultamento un numero piuttosto che un altro.

Per porre della precisione nel nostro linguaggio diremo dunque, che la comparazione è volontaria; ma che il risultamento della comparazione è necessario.

I Cartesiani estendono molto al di là

del

Digitized by Google

del giusto l' impero della volontà su i nostri giudizii : eglino pretendono , che i giudizii sieno atti della nostra facoltà di volere; non mica della nostra facoltà di conoscere. Questa dottrina mi sembra falsa . Il giudizio, nel suo risultamento , é la percezione del rapporto fra il soggetto ed il predicato , e le percezioni appartengono alla nostra facoltà di conoscere. La volontà influisce su la nostra facoltà di conoscere ; ma le percezioni, che risultano dalla direzione di questa facoltà , sono fatti necessarii, ed indipendenti dalla nostra volontà. Questa verità è attestata dall' intima coscienza. Chi mai può dire che egli non percepisca necessariamente l' uguaglianza fra due volte due , e quattro ? Chi può negare , che questa verità , *due preso due volte è quattro* , sia una verità indipendente dalla nostra volontà ? Ma dicono i cartesiani , giudicare , che un pensiere sia vero , o che sia falso , e dare il suo consenso ad una proposizione o rifiutarlo, sono una medesima cosa. Ora dare il consenso ad una proposizione o rifiutarlo è la stessa cosa che abbracciarla o rigettarla, due atti che appartengono alla volontà. Rispondo che questo argomento è fondato sopra alcune nozioni oscure. Facciamo l' analisi dell' atto del giudizio : per farla esamini-

niamo

Digitized by Google

niamo le parti della proposizione, la quale è l' espressione del giudizio. Le parti della proposizione sono, il soggetto, il predicato, ed il segno dell' affermazione, o della negazione. Per fare il giudizio è dunque necessario, che la mente abbia separatamente le nozioni del soggetto e del predicato; e per tale oggetto è necessaria l' azione delle facoltà meditative: dopo di ciò è necessaria la comparazione del predicato col soggetto, comparazione che è un atto di quella facoltà, che abbiamo chiamato sintesi: in seguito di questa comparazione nasce la percezione del rapporto: dopo tal percezione lo spirito riunisce in unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo ed il secondo: egli riguarda queste nozioni come costituenti un tutto, e le abbraccia in una comune attenzione. Questa unione essendo un atto della meditazione, e propriamente della sintesi, e questa eseguendosi perchè noi vogliamo meditare su di un dato oggetto; da ciò è nato, che si è confuso il voler meditare col risultamento della meditazione, che è il giudizio nel suo termine. Dare il consenso ad una proposizione è unire in un' unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo, ed il secondo; e questa unione appartiene alla fa-

Digitized by Google

facoltà che medita, non a quella che vuol meditare. Il giudizio è dunque un atto dell' intelletto non della volontà; e la dottrina cartesiana sul giudizio è falsa.

Ma replicano i filosofi, che combattiamo, il consenso ad una proposizione differisce dalla conoscenza del soggetto, del predicato, e del rapporto fra l' uno e l' altro. Questo consenso non è dunque un atto dell' anima che conosce, ma un atto dell' anima che vuole. La prova di questa differenza è, che noi possiamo conoscere questa proposizione intera: *le stelle sono in numero pari*, senza affermare, che esse sono effettivamente tali, il che prova, essere l' affermazione un atto distinto dalla conoscenza.

Questo raziocinio non prova cosa alcuna contro di noi. Abbiamo detto, che il giudizio consiste nell' unire in unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo, ed il secondo.

L' avere dunque le nozioni del soggetto, del predicato, e del rapporto, non è la stessa cosa, che l' unirle in unità sintetica. Inoltre l' intendere il senso di questa proposizione, *le stelle sono in numero pari*, non è la stessa cosa che il formare il giudizio da essa espresso.

El-

Digitized by Google

Elvezio il quale si sforza di spiegare tutti i fatti morali per mezzo dell' interesse, dice, che se noi avessimo interesse di negare le verità matematiche, le negheremmo.

Io convengo, che l' uomo può negare colle parole le verità le più evidenti; ma non posso ammettere, che lo spirito umano possa percepire un rapporto di convenienza fra due idee ripugnanti, nè un rapporto di ripugnanza fra due idee identiche, ma dell' influenza delle passioni sull' intelletto parleremo più ampiamente appresso.

§. VII. Se la nostra facoltà di analisi, come abbiam osservato di sopra, ha una grande influenza ne' nostri piaceri, e ne' nostri dolori fattizii; le due facoltà di analisi, e di sintesi riunite ne esercitano una maggiore; e con ciò la nostra volontà ci crea de' piaceri fattizii, di cui sono incapaci gli animali, che come abbiamo spiegato nella logica mista, son privi di queste facoltà meditative. In forza delle cennate facoltà il poeta, ed ancora l' oratore, facendo astrazione di ciò che vi ha di difettoso e di dispiacevole in un oggetto, fissando l' attenzione su di ciò che vi ha di piacevole e di bello, e riunendo insieme questi diversi prodotti dell' analisi, crea colla sintesi un

og-

Digitized by Google

oggetto, che fa su l' animo la più viva impressione. Chi presenterebbe su la scena un' azione tragica nello stesso modo, in cui è accaduta, sarebbe nel pericolo di annojare gli spettatori: il poeta toglie coll' analisi da questa azione tutto ciò che non può fare una viva impressione: egli vi unisce per sintesi tutto ciò che è più capace di produrvela. Ma torneremo su di questo argomento.

Osservo con *Hume*, che questa influenza della volontà sul nostro intelletto è un fatto della nostra natura: esso è pel nostro spirito una verità sperimentale e contingente: noi non vediamo nella nozione della causa, che è l' atto del volere, quella dell' effetto, cioè di una modificazione nella facoltà di conoscere: vediamo, che questi due fatti sono costantemente uniti; ma non vediamo il modo della loro unione; nello stesso modo che non vediamo alcuna connessione fra l' atto del volere scrivere, ed il moto corrispondente a questo atto.

La cognizione dell' influenza della volontà su l' intelletto è della più alta importanza. Da questa influenza nasce la distinzione, di cui parlano i moralisti, fra l' ignoranza *vincibile* o volontaria, e l' ignoranza *invincibile* o involontaria: e la distin-

Digitized by Google

stinzione ancora fra l' errore *vincibile* o volontario, e l' errore *invincibile* o involontario. L' ignoranza è vincibile, quando non si pongono in opera, per dileguarla, i mezzi che sono in nostro potere; ella è invincibile, quando i mezzi, per dileguarla, non sono in nostro potere. L' errore, il quale nasce dall' ignoranza vincibile, è vincibile; quello poi, che nasce dall' ignoranza invincibile è invincibile. Sono in una gran città, ove vi sono le scuole delle scienze, ed ove volendo posso leggere de' buoni libri; se tralascio, potendo, d' istruirmi, una siffatta ignoranza sarà vincibile e volontaria; e l' errore, che da questa ignoranza potrà derivarne sarà eziandio vincibile, e volontario. Ma un uomo si trova in un luogo privo di mezzi per istruirsi, ed ancora per recarsi altrove; l' ignoranza in cui egli sarà, si dee riguardare come invincibile ed involontaria.

Lo stesso non sempre dee dirsi dell' errore, che da tale ignoranza nasce. Il potere della volontà, per evitare l' errore, è maggiore di quello per evitare l' ignoranza. Vi sono effetti, per cagion di esempio, di cui ignoriamo le cause: questa ignoranza può essere invincibile. Ma se senza alcun motivo addurremo per causa di tali ef-

Digitized by Google

effetti , una causa immaginaria ; l' errore sarà vincibile. Gli antichi potevano invincibilmente ignorare , che la pressione dell' aria atmosferica era la cagione della salita dell' acqua nelle trombe vôte. Ma il loro errore era vincibile , quando adducevano per causa di tal salita , l' orrore della natura pel vôto. Noi possiamo astenerci di pronunciare un giudizio , quando ci mancano i motivi legittimi , per appoggiarlo. L' errore pel nostro spirito non è tanto necessario , quanto comunemente si crede ; ma vi sono certi limiti nella nostra facoltà di conoscere , che ella non può oltrepassare giammai.

CA-

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO II.

Dell' influenza dell' intelletto su la volontà:

§. VIII. Se l' influenza della volontà nell' intelletto è un fatto ; quella dell' intelletto nella volontà è un altro fatto. La volontà è mossa dal desiderio , e questo suppone le percezioni , poichè non può desiderarsi ciò che è ignoto.

Ma con ciò sembra , che si faccia un circolo , mentre si fa dipendere la volontà dall' intelletto , e l' intelletto dalla volontà. Se si riflette attentamente su la questione , che ci occupa , si vede chiaramente , che non vi ha qui alcun circolo ; e che si pongono i fatti intellettuali nel loro ordine naturale. Suppongasi , che un oggetto produce in noi un' impressione piacevole : questa sensazione , se non è lo stesso desiderio , produce il desiderio di averla isolata: un tal desiderio determina il volere di avere isolata la sensazione di cui parliamo : da questo volere segue l' attenzione dell' anima su l' oggetto piacevole . Ora la sensazione piacevole appartiene alla sensibilità , e per-

ciò

Digitized by Google

ciò all' intelletto; l' atto del volere dipende dunque dall' intelletto. L' attenzione all' oggetto appartiene alla facoltà di analisi, e perciò all' intelletto; e questa attenzione fu determinata dalla volontà: la volontà influisce dunque nell' intelletto. La sensazione dell' oggetto piacevole influisce perciò nella volontà; e questa influisce su l' attenzione verso di quest' oggetto. In ciò, come vedete, non vi ha alcun circolo, poichè non è la stessa modificazione della facoltà di conoscere, la quale sia condizione dell' atto di volere, ed insieme condizionale dello stesso.

La volontà sotto certi riguardi dipende dall' intelletto, e sotto certi altri riguardi influisce nell' intelletto. Diamone un altro esempio: voglio conoscere la fisica: prendo un libro che tratta di questa scienza: leggendolo mi accorgo, che per ben conoscere la scienza fisica, fa d' uopo avere una qualche conoscenza delle matematiche pure: ciò mi determina a studiarle. Qui si vede ancora sensibilmente la vicendevole influenza della volontà nell' intelletto, e dell' intelletto nella volontà.

La nostra vita intellettuale incomincia da' sentimenti: questi essendo piacevoli o dispiacevoli determinano lo sviluppo dell' at-

Digitized by Google

attività dell' anima. Da ciò segue, che l' intelletto è il primo ad esercitare la sua influenza su la volontà; e che non può darsi alcun atto di volere senza percezioni; laddove si possono, e si danno difatto percezioni indipendentemente da qualunque atto di volontà. Questa diversità fra le due influenze dee esser notata.

§. IX. La volontà dipende dal desiderio. Ma che cosa è mai il *desiderio*? Alcuni filosofi credono di darci una nozione chiara ed esatta del desiderio dicendo, che esso è *l' inclinazione dell' anima verso un dato oggetto.*

Wolfio ci avverte, che ciascuno sente in se stesso che cosa sia questa inclinazione, quando l' anima è affetta da' desiderii. Ella consiste, soggiunge questo filosofo, nello sforzo di cambiare la percezione presente nella percezione preveduta; e può perciò definirsi: *la tendenza ad una percezione preveduta.* Ma questa spiegazione del desiderio suppone, che noi abbiamo una nozione di ciò che dicesi *tendenza*, *sforzo*, *forza.* Quando un corpo è in moto, e movesi in linea retta, noi diciamo, che esso è animato da una forza motrice, che lo spinge a muoversi; ma non possiamo legare altra nozione a questi vocaboli *forza mo-*

tri-

Digitized by Google

trice, se non quella della causa del dato moto. Noi dobbiamo dire, che nel corpo in moto vi ha qualche cosa che lo fa muovere, ma che ignoriamo qual sia in se stessa questa cosa. Supponiamo un corpo sospeso da un cordone alla soffitta di una stanza, i filosofi dicono, che questo corpo sebbene non si muova, ha però una tendenza a muoversi verso il centro della terra: tolgasi l' impedimento, recidendo il cordone, il corpo di cui parliamo cadrà a terra; esso dunque, prima del rimovimento dell' ostacolo aveva una tendenza al moto. Ora con tutto ciò non si dice altro, se non che nel corpo sostenuto dal cordone vi ha qualche cosa ignota nella sua natura, da cui segue il moto verso il centro della terra, qualora non vi ha alcun impedimento. I vocaboli dunque di *forza*, di *tendenza*, d' *inclinazione*, non ci destano altra nozione se non quella di una causa ignota di un effetto noto.

Nello spirito non osserviamo moti; ma alcune modificazioni, delle quali abbiamo coscienza, e le quali chiamiamo con vocabolo generale *pensieri*. Lo spirito è passivo in alcuni pensieri, attivo in alcuni altri: il principio delle sue azioni chiamasi volontà: la volontà suppone come condizione il desi-

de-

Digitized by Google

derio: questa condizione dispone la volontà ad operare, purchè non vi sia un impedimento; il desiderio è dunque una disposizione precedente agli atti della volontà! Ma che cosa è mai questa disposizione? Se per essa s' intende una percezione piacevole o dispiacevole, io ho una nozione del desiderio; ma se s' intende qualche altra cosa, non so certamente che cosa sia il desiderio. Che cosa può mai denotare il vocabolo d' *inclinazione* applicato allo spirito? questo vocabolo può esprimere, applicato ai corpi, la direzione di una linea relativamente ad un' altra linea, o ad un piano; così diciamo che i gravi abbandonati a se stessi si muovono per una linea perpendicolare all' orizzonte. Non so qual cosa potrebbe esprimere applicato all' anima.

§. X. La dottrina, la quale pone il desiderio nella percezione piacevole, e l' avversione nella percezione dispiacevole, sembra presentare varie difficoltà. In primo luogo pare, che il desiderio supponga l' assenza della percezione piacevole; e che non possa, in conseguenza riporsi in questa percezione. Ciò mi dà l' occasione di meditare più profondamente su la natura del desiderio. Supponiamo, che avendo avuto una sensazione piacevole si desti in me il desi-

Digitized by Google

derio di averla di nuovo, ecco i fatti, che accadono nel mio spirito: il fantasma di questa sensazione dee nascere in me: un tal fantasma in se stesso considerato, ed isolatamente dalle altre circostanze, che lo accompagnano, dee essere piacevole. Ma lo spirito percepisce come assente l' oggetto della sensazione piacevole: questa percezione dell' assenza dell' oggetto piacevole è dispiacevole. Se l' oggetto piacevole sarà riguardato come presente in un tempo futuro; questa percezione, che riguarda come futura la sensazione piacevole, è piacevole ancora: ella è più o meno piacevole, secondo che lo spirito è più o meno sicuro, che tal sensazione rinascerà; e secondo che il tempo in cui si pensa che rinascerà è meno o più lontano del tempo presente: lo stato di desiderio è dunque uno stato misto, in cui lo spirito è affetto insieme da modificazioni piacevoli, e dispiacevoli.

Tutte queste proposizioni sul desiderio son confermate dall' esperienza. Quando i fantasmi relativi alle sensazioni piacevoli hanno luogo ne' sogni ne' quali come abbiamo detto nella psicologìa lo spirito è passivo, e non hanno luogo i giudizii sull' assenza dell' oggetto piacevole; i fantasmi equivalgono allora alle sensazioni piacevoli.

Sup-

Digitized by Google

Supponiamo, che desiderando di rivedere un oggetto da cui sono lontano, io intraprenda per rivederlo un viaggio: il piacere che mi produce l' immaginazione della futura visione dell' oggetto desiderato, sarà più grande a misura che sarò più vicino al luogo ove voglio giungere. Un uomo, agitato da desiderii violenti, vorrebbe risecare dalla sua esistenza tutti i momenti, che l' allontanano dall' oggetto desiderato. Tali sono i fatti intellettuali che mi presenta la meditazione sul desiderio.

Osservate che nel caso, di cui abbiamo parlato, tanto le percezioni piacevoli, che le dispiacevoli, spingono la volontà ad operare pel conseguimento dell' oggetto; ma vi sono de' casi ne' quali le percezioni dispiacevoli spingono la volontà ad operazioni contrarie a quelle, a cui la spingono le percezioni piacevoli; e da ciò nasce il conflitto de' desiderii, del quale appresso parleremo.

Ma mi potreste domandare: il desiderio cessa egli allora che la sensazione piacevole ha già avuto luogo nello spirito? Son affetto dal sentimento della sete, e provo il desiderio di bere: da questo desiderio nasce l' atto del bere, e perciò la sensazione piacevole. Ma bevuti i primi sorsi

 dell'

Digitized by Google

dell' acqua posso continuare a desiderare di bere, e quindi a voler bere ed a bere: qui ha luogo un secondo stato del mio spirito, o pure una seconda serie di modificazioni; laddove la prima ha cessato tosto che ho provato la prima sensazione del bere: questa seconda serie è della stessa natura della prima: si desidera un secondo bere: da questo desiderio nasce l' atto di volere questo secondo bere: da questo atto nasce il moto del bere. Questo desiderio del secondo bere consiste nel fantasma piacevole del bere. Quando il fantasma del bere non è più piacevole, il desiderio del bere si dice *esser soddisfatto*.

Son persuaso, che gli spiriti superficiali riguarderanno come minute queste analisi del desiderio: i pensatori però le riguarderanno come importanti. Dalle stesse risulta, che non ogni percezione piacevole è un desiderio; e che questo suppone non solamente la percezione piacevole dell' oggetto; ma eziandio il giudizio dispiacevole dell' assenza di quest' oggetto. Quando l' oggetto si riguarda come immediatamente vicino, il dispiacere della sua assenza si può quasi riguardare come nullo; io dico quasi, perchè questo dispiacere è un costitutivo del desiderio. Il desiderio non è

dun-

Digitized by Google

dunque diverso dalle percezioni piacevoli, e dispiacevoli; ma esso è uno stato dell' anima misto di piacere e di dolore.

§. XI. I desiderii dispongono la volontà all' azione : l' effetto di questa azione è il cambiamento dello stato della nostra facoltà di conoscere. La volontà opera o sul corpo producendo quei moti, che chiamammo volontarii ; o immediatamente su l' intelletto : tanto nel primo che nel secondo caso si opera un cambiamento nella nostra facoltà di conoscere ; poichè nel primo caso i moti volontarii del corpo destano alcune sensazioni relative allo stato del nostro corpo, e pongono inoltre questo nella posizione di trasmettere all' anima diverse sensazioni relative a' corpi esterni. In qualunque caso dunque l' azione della nostra volontà produce un cambiamento nello stato della nostra facoltà di conoscere. Per tal ragione *Wolfio* ha fatto consistere il desiderio nello sforzo di cambiare la percezione presente nella percezione preveduta. Ma ciò non è interamente esatto . Alcune volte l' oggetto del nostro desiderio è di produrre nell' animo degli altri uomini alcune date modificazioni; ed in tal caso la volontà agisce per cambiare lo stato della facoltà di conoscere, o di volere negli altri uomini. La madre porge la mam-

Digitized by Google

mammella al suo figliuolo, per destare in lui le sensazioni piacevoli del nutrimento del latte. Il padre travaglia per lo ben essere della propria figliuolanza. L' oratore arringa per persuadere, e per commuovere i suoi uditori. Il filosofo scrive, per insegnare la verità al genere umano: egli combatte gli errori per far cambiare lo stato interiore dello spirito degli altri uomini.

Gli esempii che comprovano questa verità ci si presentano incessantemente; ma fa d' uopo esaminare, se il destare certi pensieri nello spirito degli altri sia solamente desiderato come mezzo, per aver noi certe percezioni; o pure se in molti casi sia l' ultimo termine del nostro desiderio. Una tal questione è della più alta importanza.

§. XII. Una delle cause, che rende perpetue le dispute filosofiche, è il non determinare con chiarezza e precisione lo stato delle questioni. Ciò è accaduto nella disputa che ci occupa. Procuriamo dunque di porre bene lo stato della questione.

Noi possiamo volere una cosa, perchè ne vogliamo un' altra: allora questa seconda sarà il *fine* delle nostre operazioni, e la prima ne sarà il *mezzo*. Voglio essere in Napoli: per esservi è necessario, che io faccia un viaggio; voglio dunque questo viag-

Digitized by Google

viaggio perchè voglio essere in Napoli : il viaggio si vuole in conseguenza come mezzo; ma l' essere in Napoli si vuole come fine. Da ciò si vede, che vi possono essere mezzi di mezzi. Qando una cosa si vuole per un' altra, la prima si chiama *mezzo*, la seconda *fine* ; ma questa seconda può ancora volersi per una terza; ella sarà perciò mezzo, e la terza fine. Un mezzo può dunque essere fine relativamente ad una cosa, e mezzo relativamente ad un altra. Per andare in Napoli per mare, ho bisogno di una barca : il noleggio di questa è da me voluto pel viaggio ; mentre il viaggio è voluto per la mia presenza in Napoli : questo noleggio relativamente al viaggio è un mezzo : il viaggio relativamente al noleggio è fine ; relativamente alla mia presenza in Napoli è mezzo.

In questa catena di mezzi e di fini, bisogna, che vi sia un termine, in cui la volontà, per dir così, si riposa, e che è voluto per se stesso, non per un altro. Un tal fine chiamasi dai moralisti *fine ultimo*.

Egli non bisogna confondere il desiderio coll' oggetto desiderato. Il proprio piacere entra in ciascuno desiderio, come parte costitutiva dello stesso ; ma questo piacere non si dee confondere coll' oggetto desiderato.

Pre-

Digitized by Google

Premesse queste nozioni, ecco come bisogna determinare lo stato della questione: *l' oggetto del desiderio è esso sempre di cambiare lo stato della nostra facoltà di conoscere? In altri termini: il fine ultimo della nostra volontà è esso sempre il cambiamento dello stato del nostro intelletto? questo fine ultimo può egli essere un certo stato dell' anima degli altri uomini?*

Determinato con precisione lo stato della questione, consultando con buona fede la testimonianza della coscienza, mi sembra facile il risolvere la questione proposta. Quando io vedo cader nel fuoco, o in un fiume un fanciullo, non penso certamente a me, obblìo anzi me stesso, cerco di ajutarlo, e sono fuori di me colla mente, colla volontà, e coll' opre. Ecco un linguaggio fondato in un sicuro senso, e sul fatto: l' opposto non è fondato che sopra inesatte sottigliezze,

Si può egli negare, che la compassione per l' altrui miseria sia un' affezione primaria e naturale del cuore umano? Non sarebbe lo stesso che negare i fatti intellettuali i più luminosi? Gli esempii di quelle persone, che la più violenta scossa provano all' aspetto di un uomo, che venga giusti-

ziato

Digitized by Google

ziato, e maggiormente di un uomo, che innocentemente soffre, dimostrano senza dubbio l' esistenza di questa originaria qualità dello spirito umano. Alcuni in simili casi cadono in deliquio, ed altri impallidiscono anche solo al vedere spargere il sangue di una bestia.

Ogni benchè leggiera considerazione ci assicura che queste percezioni dolorose sono indipendenti dalla nostra volontà; nello stesso modo, che è indipendente dalla nostra volontà il dolore cagionatoci dal cadere di una pietra, lo è il dolore cagionatoci dal vedere il doloroso stato di un altro. Sono costretti talvolta a sparger lagrime alla vista delle altrui sofferenze quegli stessi tiranni a' quali, per gli abiti contratti, è sentimento affatto ignoto la compassione. Piangono sovvente i fanciulli al vedere, che altri piange, e senza saperne il motivo. Qual può essere l' interesse di quella tenera madre, che distrugge colle cure pel suo figliuolo ammalato, la propria salute; e che liberata finalmente da queste cure penose per la morte del figliuolo cade in languore, e finisce col morire di dispiacere? Qual può essere il motivo, che produce l' afflizione in un uomo per la perdita di un a-

Digitized by Google

mico virtuoso e stimabile che aveva bisogno della protezione e de' soccorsi di lui?

Un argomento senza replica a favore della dottrina, che adotto, mi sembra essere l' impressione prodotta colle finzioni su le scene del poeta. La rappresentazione di un innocente infelice è per noi dolorosa: quella dell' innocente sollevato dall' altrui soccorso è piacevole. Senza questa disposizione originaria della nostra natura, il poeta non riuscirebbe a commuovere gli spettatori. Supponiamo, che ci si rappresentino le sofferenze di un padre virtuoso, che vede la sua innocente figliuolanza ne' dolori dell' indigenza; chi mai degli astanti non riceverà impressione dolorosa da queste scene? Supponiamo, in seguito, che comparisca sul teatro un liberatore, il quale offra de' potenti soccorsi all' infelice famiglia; chi mai degli astanti, alla rappresentazione della nuova scena, non riceverà un' impressione di vivo piacere? Quando *Metastasio* ci presenta Temistocle in Persia, pronto a darsi la morte, per non combattere contro la patria; chi mai non è affetto, vedendo il destino di questo capitano, e de' figli di lui, da una certa commozione dolorosa? Chi mai non passerà dallo stato di dolore a

quello

Digitized by Google

quello di piacere, quando Serse toglie, con magnanimità, Temistocle dalla dura alternativa, o di essere ingrato, o di essere un cittadino infedele?

Mi piace di rapportarvi un fatto di cui fa uso l'Abate *Genovesi* nel capo 1. della diceosina, in conferma della dottrina che difendo, preso da Errigo Ellis ne' viaggi della Baja di Hudson del 1745. Erano su di una feluca da venti inglesi, che vogavano lungo il lido, per iscoprir qualche passaggio all'oceano Occidentale, e su le coste una gran moltitudine di quei detti Esquimò e Canadesi settentrionali, che erano quivi per la caccia e pesca, i quali guardavano con sorpresa la nave, e la feluca inglese. Questa feluca diede in una secca con gran pericolo di naufragio. A quella vista molti de' Canadesi più vicini al lido (sono de' destrissimi nuotatori), gettati certi loro cappottini, saltarono con delle lunghe pertiche in mare, e salvarono la barca.

§. XIII. Ma ascoltiamo i nostri avversarii. I principii motori, eglino dicono, della nostra volontà sono il piacere, ed il dolore. Ella va costantemente in cerca del primo, e fugge costantemente il secondo. A questa ricerca, ed a questa fuga costante si dà il nome di *amore di se stesso*, o di

amo-

Digitized by Google

amore proprio. Tutte le azioni della volontà hanno dunque per fine ultimo l' amor proprio. L' amore degli altri non è dunque un' affezione primitiva dell' umana natura : non amiamo gli altri se non che pel nostro ben essere; ed il proprio *me* è l' ultimo termine in cui ricadono tutte le tendenze dell' uomo, le quali in conseguenza, non sono che diverse modificazioni dell' amor proprio.

Questa obbiezione nasce dall' ignoranza dello stato della questione. È incontrastabile, che il piacere, ed il dolore sono principii motori della nostra volontà : abbiamo detto, che il desiderio consiste appunto nelle percezioni piacevoli e dolorose, ed abbiamo ammesso, che i desiderii muovono la volontà ad operare; non consiste dunque la nostra questione nell' origine, o nella natura de' nostri desiderii; ma negli oggetti degli stessi : si tratta di sapere, se l' oggetto di qualunque desiderio è di produrre un cambiamento nello stato del nostro intelletto, cioè nell' insieme delle nostre modificazioni cognoscitive; o se alcuni desiderii spingono la volontà ad operare un cambiamento nello stato interiore dello spirito de' nostri simili. Quando vedendo un infelice io corro a soccorrerlo, la mia volontà è certamente mossa

Digitized by Google

sa dal dolore; poichè la vista dell' altrui miseria è per me una percezione dolorosa. Ma questa percezione dolorosa mi spinge ad operare, per produrre un cambiamento nello stato interiore dell' anima dell' infelice; è questo l' ultimo fine, che io mi propongo, e non mica quello di produrre un cambiamento nello stato delle mie percezioni.

Nè mi si dica, che dal soccorso prestato all' infelice segue necessariamente un cambiamento nello stato delle nostre percezioni; poichè dopo di ciò vedo l' infelice consolato, e sottratto all' azione del dolore: questa replica non indebolisce punto la mia risposta all' obbiezione. Le conseguenze, che seguono da un' azione, non son sempre il fine ultimo di questa azione. Io non penso nel momento a me stesso; ma penso al mio simile, e mi propongo di produrre un cambiamento nello stato interiore dell' anima di lui: è questo l' ultimo termine del mio desiderio; e per esserne persuaso basta riflettere, che se l' oggetto del mio desiderio fosse la percezione piacevole di vederlo sollevato da' mali che l' opprimono, io opererei, in questa circostanza, mosso dal piacere, non mica dal dolore; la vista dell' infelice sarebbe per me piacevole; poichè tutto ciò che si riguarda come mezzo di

per-

Digitized by Google

percezioni piacevoli è piacevole. Queste profonde riflessioni bastano a distruggere tutti i sofismi di *Elvezio* su di tale oggetto.

Nel §. XXIX. della logica mista vi ho detto, che noi trasportiamo il nostro *me* nel corpo degli altri uomini; quindi pare, che l' oggetto della compassione, in questa ipotesi, sia il nostro *Io*. Ma replico ciò non ha che fare colla nostra questione: ciò potrà servire a spiegare l' origine ed il fondamento del dolore all' aspetto dell' infelice; ma in nulla contradice la dottrina, che ripone il fine ultimo, a cui spinge la percezione dolorosa, nel cambiamento dello stato dell' anima del nostro simile.

Tutti gli uomini ubbidendo alla voce del sentimento interiore riconoscono la differenza fra le affezioni interessate, che hanno per fine ultimo il proprio piacere, il proprio utile, e le affezioni benefiche e diffusive, che hanno per fine ultimo il piacere ed il bene altrui. L' uomo benefico sente in se stesso un' affezione pel suo simile, ben differente da quella che si sveglia nell' avaro all' aspetto del lucro; e ben differente ancora da quella, che nutre un uomo ambizioso, il quale amando, per conseguire il potere, di farsi un partito, fa del bene agli altri uomini. Il primo desidera il bene altrui, il secondo

il

Digitized by Google

il bene proprio: fa parte del desiderio del primo il fantasma piacevole del piacere altrui; e fa parte del desiderio del secondo il fantasma piacevole del proprio piacere. Quindi tutti gli uomini hanno un rispetto, ed una venerazione per le affezioni benefiche e diffusive; laddove non curano, o pure disprezzano le affezioni interessate. Tutti lodano ed ammirano il vero amico, il cuor benefico, e compassionevole. Ognuno trascura e disprezza l' affezione dell' avaro, dell' uomo insensibile, dell' adulatore, dell' ambizioso, dell' egoista. Questo diverso giudizio degli uomini è fondato sulla reale distinzione delle affezioni del cuore umano.

§. XIV. Per conoscere esattamente la natura del desiderio, fa d' uopo risalire alquanto più alto, e trasportarci a' primi momenti della nostra esistenza intellettuale. Supponiamo la statua di *Condillac* affetta per la prima volta, dal dolor della fame, correrà ella da se stessa al cibo? ma chi mai le farà conoscere, che il cibarsi la sottrarrà al dolore della fame? La mia risposta a questa domanda è semplice: *la natura mostrerà alla nostra statua il cibo*. La statua, essendo affetta dal dolore della fame, questo doloroso sentimento sarà seguito dal fantasma piacevole del mangiare, e questo dalla

vo-

Digitized by Google

lontà di mangiare, e dall' atto di cibarsi. Tutti questi fatti sono uniti nella natura: noi conosciamo la loro congiunzione; ma non la loro connessione. Questo fantasma piacevole del mangiare ha luogo in noi prima di aver mangiato: esso precede la realtà del suo oggetto, come l' idea dell' edifizio precede nella mente dell' architetto, l' edifizio costruito in fatto. Le idee semplici da cui si compone l' idea complessa del mangiare si presentano dalla stessa natura riunite allo spirito. In questo fantasma complesso piacevole, che nasce naturalmente nello spirito, mi sembra, che consista *l' istinto naturale di mangiare*, quando si ha fame.

L' istinto consiste dunque nel fantasma complesso piacevole di un atto volontario, idoneo a soddisfare il desiderio. Non tutte le percezioni piacevoli, in conseguenza, le quali entrano nel desiderio, son sempre fantasmi di sensazioni piacevoli. Vi sono alcune di queste percezioni, che precedono le sensazioni. Allora che il bambino succia per la prima volta il latte della madre, chi mai se non la stessa natura gli mostra questa azione volontaria del succiare, colla quale facendo un vôto, fa sì, che la pressione dell' aria circostante su la mammella mater-

Digitized by Google

terna, faccia sgorgare il latte nella bocca del bambino? Lo stesso dee dirsi del piacere legato all' unione de' due sessi. Se una tale unione è un atto volontario, ella dee esser preceduta dal desiderio; la percezione piacevole di questa unione dee dunque precedere le sensazioni piacevoli, che si provano nell' atto della stessa.

Vi sono, dice saviamente *Hume* nella sezione seconda de' suoi saggi di morale, bisogni, ed appetiti fisici, che secondo l' avviso di tutto il mondo, tendono immediatamente al possesso del loro oggetto, e precedono il godimento de' nostri sensi. Così l' oggetto della fame, e della sete è di mangiare. Soddisfatti questi appetiti primitivi, ne risulterà un piacere, che potrà divenire l' oggetto di un' altra spezie di desiderii secondarii.

Nello stesso modo vi sono passioni dell' anima, che prima di ogni idea d' interesse, ci spingono a ricercare alcuni oggetti particolari, come la reputazione, il potere, la vendetta, ed allora che si sono ottenuti, ne risulta un godimento, che è la seguela dell' adempimento de' nostri desiderii. Secondo la costituzione interiore dell' anima nostra, esiste in noi un pendìo naturale alla reputazione, che opera prima che ne

aves-

Digitized by Google

avessimo raccolto alcun piacere , e prima che potessimo ricercarla per motivi di guadagno. Ritorneremo in appresso su di questo argomento , intanto conviene notare i seguenti risultamenti dalla nostra analisi del desiderio.

1. Il desiderio consiste nelle percezioni piacevoli e dolorose ; e non se ne ha alcuna nozione , allora che si fa consistere in una cosa diversa da queste percezioni.

2. Il desiderio dispone o è una condizione per le azioni volontarie.

3. Il desiderio dispone la volontà ad operare , o per cambiare lo stato interiore del nostro spirito ; o per cambiare lo stato interiore dello spirito degli altri uomini.

4. Vi sono de' desiderii primitivi , i quali precedono il possesso, o il godimento attuale dell' oggetto piacevole. Questi si chiamano *istinti*.

§. XV. Abbiamo veduto, che il desiderio è uno stato dell' anima misto di piacere, e di dolore. Ma il piacere, ed il dolore sono essi due stati differenti positivi dell' anima , o l' uno non è che la sola privazione dell' altro?

Vi sono de' filosofi , i quali pensano , che il piacere non sia altra cosa , se non che il termine del dolore. L' Abate *Geno-*

Digitized by Google

vesi nel §. 15. del capo 1. della sua diceosina insegna, per lo appunto, questa dottrina: se ogni brama, e desiderio, egli dice, è un dolore, segue, che il piacere non ci muova, che pel dolore che in noi cagiona. Ed in fatti, continua l' autore citato, a ben intenderla, il piacere non è altro, salvochè il cessar del dolore, e della noja, il termine del dispiacere; niuno potendo qui tra noi sentir piacere alcuno, che non sia il fine di qualche inquietudine.

Una siffatta dottrina mi sembra falsa. Le sensazioni sono modificazioni positive dell' anima, ed hanno la lor causa positiva nell' azione de' corpi esterni su i nostri organi. Ora mi sembra, che l' esperienza c' insegni esservi sensazioni indifferenti, sensazioni piacevoli, e sensazioni dolorose. Io chiamo sensazioni indifferenti quelle che non richiamano la nostra attenzione; e che non dispongono la volontà ad operare. Da ciò vedete, che bisogna ammettere le sensazioni indifferenti. Quanti oggetti colpiscono i nostri sensi, e destano sensazioni, le quali non traendo la nostra attenzione, spariscono nel momento posteriore a quello in cui si son avute!

Ora quando il nostro spirito passa da questo stato d' indifferenza in uno stato di

Digitized by Google

piacere attuale, non sembra mica necessario, che vi passi per lo mezzo di alcuna specie di dolore. Supponetevi in questo stato d' indifferenza, ed immaginate di esser sorpreso dall' armonia di alcuni suoni, dalla vista di un oggetto di belle forme, e di vaghi colori, da un odore soave ec. domando per quale specie di dolore avete voi dovuto passare, affinchè il vostro spirito venga modificato da queste piacevoli sensazioni? Nulla io vedo più distinto nel mio spirito de' tre stati d' indifferenza, di piacere, e di dolore: io percepisco ciascuno di essi in se stesso, senza relazione all' altro; sebbene questa relazione prodotta dalla legge dell' immaginazione vi si associi. L' equivoco degli avversarii consiste, perchè vedono nel desiderio uno stato di dolore, e nella soddisfazione del desiderio il piacere. Ma il desiderio, come abbiam osservato, è uno stato misto dell' anima, ed il piacere ne è una parte essenziale.

Egli è certo, che la coscienza della diminuzione, e della cessazione del dolore sia un sentimento piacevole; ma questo piacere è di una natura diversa di una sensazione piacevole, prodotta dall' azione esterna di un oggetto su i nostri organi sensorii. L' inglese *Burke* chiama il sentimento piacevole,

che

Digitized by Google

che accompagna l' allontanamento del dolore *delizia* , *diletto* , *gioja* .

La cessazione del piacere può modificar l' anima in tre modi ; se esso cessa semplicemente , dopo d' aver durato un tempo convenevole , lascia lo spirito nello stato di indifferenza ; se esso è interrotto subitaneamente , l' anima è affetta da un sentimento dispiacevole , che può chiamarsi *controtempo* ; se finalmente il piacere cessa, senza lasciar la speranza di ritornare ; questa perdita è accompagnata da un sentimento, che può chiamarsi *affanno* . Se assisto con piacere al teatro , terminato lo spettacolo , il piacere cessa, e questa cessazione mi mena nello stato d' indifferenza : se nell' atto che sto godendo dello spettacolo teatrale , una causa improvvisa mi chiama in altro luogo ; l' interrompimento del piacere sarà per me una specie di dolore ; esso sarà la cessazione di un piacere, che non ha durato un tempo convenevole ; esso sarà ben chiamato un *contratempo* . Ma se sarò condannato da un decreto della giustizia a non poter mai più intervenire al teatro ; ciò sarà per me un *affanno* .

§. XVI. Il piacere ed il dolore sono i materiali di tutti i nostri desiderii. Da ciò segue , che vi sono tante specie di desi-

Digitized by Google

desiderii, quante specie vi sono di piaceri e di dolori. Ma vi sono diverse specie di piaceri, ed in conseguenza di dolori? Coloro, che hanno concentrato tutte le facoltà dello spirito umano nella sola sensibilità, come fra gli altri ha fatto *Elvezio* non ammettono, che i soli piaceri fisici, e sono in conseguenza, i difensori del *sensualismo* cioè della morale del piacere. L' analisi, che nella psicologìa vi ho dato delle facoltà dello spirito, vi preserverà da questo pernicioso errore: ella vi aprirà la strada a conoscere le diverse specie de' nostri piaceri.

Noi abbiamo una sensibilità esterna, ed una sensibilità interna; vi sono dunque i piaceri de' sensi, e vi sono i piaceri della coscienza. L' immaginazione, riproducendo nell' assenza degli oggetti i sentimenti, produce ancora de' piaceri; fa d' uopo perciò ammettere i *piaceri dell' immaginazione*. Noi siam dotati della facoltà meditativa; le facoltà elementari della quale sono l' analisi e la sintesi. Vi sono dunque i piaceri della meditazione. Svilupperemo questa dottrina.

Vi ha però un piacere comune a tutte le facoltà dell' intelletto; e questo consiste nella semplice conoscenza di un oggetto

nuo-

Digitized by Google

nuovo. La curiosità è uno de' primi desiderii, che noi discovriamo nello spirito umano. Da ciò nasce il piacere, che eccita in noi la novità. Noi vediamo i fanciulli cambiare incessantemente di luogo per discovrire qualche cosa di nuovo: eglino prendono con avidità tutto ciò che colpisce i loro sensi: ogni oggetto desta la loro attenzione. L' appetito della curiosità è molto vivo; ma molto facilmente soddisfatto.

La curiosità percorre rapidamente la più gran parte de' suoi oggetti, ed esaurisce presto la varietà, che si trova comunemente nella natura: le stesse cose si rappresentano frequentemente, e perciò non potrebbero dare, che noja, e disgusto, se non si rendessero piacevoli per altri motivi oltre quello della novità.

§. XVII. In seguela di ciò che abbiam detto mi sembra, che tutti i desiderii primitivi della nostra natura possono ridursi a cinque, e sono i seguenti: 1. il desiderio de' piaceri de' sensi, che può chiamarsi *appetito sensitivo*, 2. desiderio della propria eccellenza o perfezione, che può chiamarsi particolarmente *amor proprio*; 3. desiderio di conoscere il vero, che può chiamarsi *curiosità*: 4. desiderio della gloria; 5. desiderio

Digitized by Google

derio dell' altrui ben essere , che può chiamarsi *beneficenza*,

La nostra vita intellettuale incomincia dalle sensazioni. Il desiderio de' piaceri de' sensi è dunque un desiderio primitivo . La coscienza della propria perfezione è un vivo piacere . La coscienza di avere scoverto colle proprie forze una verità ignota , quella di aver fatto un' azione virtuosa ; quella del proprio talento , non è forse un piacere puro , ed energico ?

Il piacere di conoscere il vero , ed il diletto della novità è stato osservato di sopra.

Tutti e tre questi desiderii tendono a far cambiare lo stato interno dell' anima propria . Ma , come abbiam osservato , noi abbiamo ancora una tendenza a far cambiare lo stato dell' anima de' nostri simili . Questo cambiamento può ancora essere sotto un certo aspetto , riferito a noi ; ed a ciò appartiene il desiderio della gloria, col quale tendiamo all' eccellenza nell' opinione altrui ; e può essere esente da qualunque relazione a noi , ed a ciò appartengono le affezioni disinteressate . Il desiderio della gloria mi sembra , che occupi il mezzo fra le affezioni interessate , e le disinteressate .

Per

Digitized by Google

Per mezzo di queste cinque tendenze primitive l' intelletto influisce su la volontà. Le passioni non sono altra cosa, come vedremo, che queste stesse tendenze divenute violente, ed abituali.

Ma l' intelletto ha una parte passiva, ed una parte attiva: i sentimenti appartengono alla prima, il giudizio, ed il raziocinio appartengono alla seconda. Chiamiamo per brevità la facoltà meditativa, *ragione*; ed esaminiamo l' influenza della ragione su la volontà.

§. XVIII. Tutto ciò la cui percezione è piacevole può chiamarsi *bene*. L' oggetto della volontà è dunque il bene, e non può essere che il bene. Si dice, che l' oggetto della volontà è il *bene generale*. Ma esiste egli il bene generale? Nella natura esistono forse altre cose se non che individui? Guardiamoci di pronunciare vocaboli vôti di senso. L' uomo non vuole che beni particolari; ma le volontà degli uomini son varie: malgrado però la varietà de' voleri umani, tutti questi voleri convengono in ciò, che tutti hanno per oggetto quello che piace. Per esprimere questa varietà ed uniformità insieme si dice: *l' oggetto della volontà è il bene generale*. Ciò vale a di-

Digitized by Google

re che sebbene gli oggetti de' voleri degli uomini sieno varii, pure questi oggetti si percepiscono da tutti coloro, che li vogliono sotto l' aspetto di bene, e gli uomini non possono volerli che sotto l' aspetto di beni.

Inoltre: l' uomo è dotato di ragione: in forza di questa facoltà egli paragona gli oggetti delle sue percezioni, e si forma le idee del finito, e dell' assoluto, o dell' infinito. Applicando all' idea generale del bene la nozione dell' infinito, la ragione gli mostra un *bene infinito.*

È un fatto, che vi sono de' piaceri fisici seguiti da dolori fisici: è un' altro fatto, che l' uomo può colla ragione conoscere il rapporto fra questi piaceri, e dolori fisici, e giudicare, che i secondi sono maggiori de' primi. Generalmente: è un fatto che vi sono piaceri seguiti da maggiori dolori. Un uomo, che per un momentaneo piacere venereo perde la sua salute, e la sua reputazione, può egli non conoscere che i dolori seguiti dal piacere sono di questo maggiori? Un uomo, che dissipa nel giuoco, nelle tavole, e nelle dissolutezze le sue sostanze, e che cade, in conseguenza, ne' mali di un' estrema indigenza, può egli non co-

no-

Digitized by Google

noscere, che i suoi piaceri sono stati seguiti da maggiori dolori? Un uomo che cedendo al momentaneo piacere della vendetta, è costretto di menare il resto de' suoi giorni nelle più oscure prigioni, può egli mai non giudicare, che i dolori venuti in seguito al piacere sono di questo maggiori? Per assicurarsene basterebbe interrogare la sua coscienza, per sapere, se nel momento che egli soffre non iscegliesse meglio di rinunciare a questi piaceri, se ritornassero, che di soffrire i dolori, che l' opprimono. Questa conoscenza forma appunto il *rimorso*, di cui appresso ampiamente parleremo. La ragione nel caso di cui parliamo presenta all' uomo il piacere come un *male*.

Similmente è un fatto esservi de' dolori seguiti da maggiori piaceri. Qual maggiore piacere della sanità, fondamento anzi di tutt' i piaceri! e pure non conviene forse alcune volte comprarla coll' amarezza de' medicamenti, co' dolori della fame, e della sete? Non è forse penoso il travaglio della meditazione? Ma di quanti puri piaceri non è egli feconda sorgente?

I piaceri di questa vita son momentanei: essi spariscono come le nuvole all' avvicinarsi della bella stagione.

* Tutti

Digitized by Google

Tutti questi paragoni somministrano l' idea del bene finito. Ma l' uomo ha l' idea dell' infinito, e combinando questa idea con quella del bene si forma l' idea di un *bene infinito*.

La ragione si forma dunque l' idea di un bene esente da qualunque male, che è immutabile, ed eterno, e che niuna cosa può rapirci giammai.

Ogni uomo vorrebbe, che il bene da lui scelto per se stesso non fosse di breve durata; ma eterno ed immutabile: ogni uomo vorrebbe, che questo bene fosse esente da qualunque male. L' idea della breve durata di un bene ce ne amareggia il godimento, come ce lo amareggia la percezione del male, che lo accompagna, ed il timore, di poterci il bene essere rapito. L' uomo desidera dunque 1. che il bene fosse esente da qualunque male, 2. che il bene fosse eterno ed immutabile.

Questo *ideale* del bene è incontrastabile: esso é essenziale alla ragione: esso è il modello, su del quale noi misuriamo lo scopo e la natura di ogni bene finito, il cui ideale esprime, o rappresenta la perfezione suprema. La felicità, dicevano con Tullio gli antichi filosofi, è l' unione di

tutti

Digitized by Google

tutti i beni segregati da tutti i mali, *secretis malis omnibus cumulata bonorum complexio.*

Questo ideale della felicità, essenziale alla nostra ragione, ha fatto ancora dire a' filosofi: *che l' uomo ha una tendenza invincibile verso il bene generale, o la felicità.* Ciò significa, che l' uomo ha un' idea del *sommo bene*; che egli paragona con questo modello della ragione ciascun bene particolare, e che cerca in ciascun bene particolare questo bene sommo; poichè vorrebbe che ciascun bene particolare fosse uniforme a questo ideale della felicità. Chi mai riguardando un oggetto come un bene, per se stesso, non vorrebbe possederlo sempre nel sommo grado di eccellenza, esente da qualunque male, e senza che alcuna cosa potesse rapirglielo? L' uomo ha dunque una tendenza invincibile all' infinito, ed all' immutabile.

Io non esamino nel momento, se questo bene sommo, a cui l' uomo tende, sia reale; e molto meno esamino se l' uomo generalmente lo riguardi come reale. Io mi limito a stabilire, che l' uomo ha un' idea del sommo bene; che questa idea deriva dalla sintesi della ragione, con la quale sin-

Digitized by Google

sintesi lo spirito applica all' idea generale del bene la forma dell' assoluto, cioè dello infinito; finalmente che questo ideale della ragione è ricercato, sebbene invano, ne' beni finiti e particolari.

Un *ideale* è un individuo pensato dalla sola ragione. L' immutabile, l' eterno, l' infinito, non è mica un oggetto di esperienza: questo oggetto riguardato sotto l' aspetto di bene, costituisce *l' ideale del sommo bene*.

Questo bene sommo si riguarda come l' unione di tutti i beni possibili, coll' esclusione di tutti i mali possibili; e perciò come un oggetto, che ci rende perfettamente beati, e che contenta tutte le nostre brame.

Virtù, sapienza umana, in tutta la loro purità sono *idee*; il saggio degli stoici é un *ideale*; cioè un uomo, un individuo, che non esiste, se non che nel solo pensiere; ma che è uniforme perfettamente coll' idea della sapienza, e della virtù umana, in tutta la loro perfezione. La filosofia cristiana stabilisce la realtà del sommo bene dell' uomo; ma di ciò appresso.

Giovanetti, voi avrete certamente inteso pronunciare come un assioma questa ten-

Digitized by Google

tendenza invincibile dell'uomo alla felicità; ma non troverete forse alcun libro elementare di moral filosofia, che si fosse occupato a determinarne con precisione il senso, e a fare di questa così detta tendenza la più esatta analisi.

§. 19. Se l' uomo non può non voler essere felice, segue, che il dolore per se stesso considerato, non può giammai esser l'oggetto della volontà; intanto alcuni fatti sembrano a ciò contrarii: gli uomini amano di piangere nelle tragedie: il popolo corre ad essere spettatore degl' infelici, che spirano su i patiboli: un uomo colpito dalla morte di un suo caro amico o parente, ama nella solitudine l' afflizione.

Tutti questi fatti non fanno eccezione alla verità generale della tendenza invincibile dell' uomo alla felicità. Le tragedie sono, sotto certi aspetti piacevoli: esse presentano de' fatti grandi e straordinarii: esse soddisfano perciò la curiosità naturale degli uomini; esse dilettano per la novità. Dite ad un uomo: un terribile, e spaventevole fatto è accaduto · tosto egli vi pregherà di narrarglielo: piangerete al racconto, direte voi, raccontatemelo, voglio saperlo, ve ne scongiuro, tornerà egli a

dirvi

Digitized by Google

dirvi. La curiosità è una gran molla del cuore umano : essa occupa giornalmente non solo gli uomini di studio ; ma gli uomini volgari ancora : tutti amano di sapere ciò che succede nel mondo , il mistero di quell' affare qualunque egli sia , le cagioni per cui coloro , che tanto si affannano nel mondo , si sono mossi , ec. Per la stessa ragione si corre a veder gl' infelici spirar l' anima su i patiboli.

Si possono addurre altre cagioni di piacere in siffatti spettacoli degli altrui dolori. A renderli aggradevoli può influir forse il ricordarci della felice posizione nostra , che anche in mezzo a tali idee non può mai perdersi intieramente di vista.

In quel modo appunto , che la storia dell' altrui felicità desta in noi scontentezza dello stato nostro ; in quella maniera che il racconto degli altrui difetti può ricordarci i nostri ; così questi spettacoli delle altrui sofferenze possono nell' attual nostra posizione , destar piacere. Si può inoltre provare una moral compiacenza osservando un' eroica fermezza ne' pericoli. Riguardo alle tragedie si può aggiungere il diletto, che desta la composizione poetica , nella descrizione delle passioni e delle circostanze dell' azione che si rappresenta.

Si

Digitized by Google

Si può aggiungere ancora il diletto prodotto dal modo di rappresentare de' comici; in una parola il piacere che nasce dal bello imitativo.

Riguardo a coloro, che procurano mezzi a conservare in se la tristezza, dico che è nella natura di questa affezione di attaccarsi al suo oggetto, di non perderlo giammai di vista, di rappresentarselo sotto l' aspetto il più piacevole, di esaminarne sino alle più piccole circostanze; di ritornare su di ciaschedun godimento particolare, e di arrestarsi con compiacenza su di ognuno. Non è dunque vero, che gli uomini colpiti dalla tristezza amino la solitudine, perchè amano il dolore. É lo stesso amore del piacere, che li trattiene su l' oggetto che li rattrista. I fantasmi dell' oggetto amato son piacevoli: il dolore proviene dal giudizio dell' assenza dell' oggetto, e dell' impossibilità che questo ricomparisca; tali giudizii si associano malgrado noi col fantasma piacevole dell' oggetto; questo fantasma richiama l' attenzione, e per concentrarvela coloro che sono nella tristezza amano la solitudine, in cui spargono dolci lagrime.

Non è necessario di esaminare, se in questo stato di solitudine, e di tristezza, il

 pia-

Digitized by Google

piacere predomini sul dolore: basta, per la verità della dottrina che difendiamo, che non sia il dolore quello che ci muove a scegliere un tale stato, ma il piacere; sebbene poi nel fatto andassimo ad incontrare uno stato piuttosto doloroso che piacevole.

Vi possono essere altri motivi piacevoli, che concorrono alla nostra scelta. Possiamo credere un dovere verso i nostri più cari l'affliggerci della loro perdita: l' esercizio di un tal dovere non lascerà di esserci piacevole: ci sarà dolce lo spargere delle lagrime su le tombe degl' illustri defunti: sarà dolce ad un uomo egregio la memoria di egregii antenati. Possiamo chiamare in soccorso la nostra vanità, e credere, che tornar ci abbia ad onore il mostrarci vivamente sensibili alla perdita de' nostri cari. Possiamo ancora lusingarci, che la vista della nostra afflizione abbia a destare più facilmente la compassione degli altri, e che questa recare ci debba il bramato soccorso. Un non so qual piacere possiamo ancora provare nel rappresentarci, ed esagerare a noi stessi la nostra sciagura, nel maledire il destino o la fortuna, se ignoriamo la causa de' nostri mali, o se una tal causa sia

mec-

Digitized by Google

meccanica e necessaria, o pure accidentale; e nell' immaginarci il piacere della vendetta, se i mali ci vengono da' nostri simili.

§. XX. Il dolore non può dunque essere l' ultimo oggetto della volontà. L' uomo non può non voler esser felice. Siccome tutti i corpi tendono al centro della terra, così tutti gli uomini tendono alla felicità. Ma il piacere, che è l' ultimo oggetto della volontà, non è altra cosa, che una specie di sentimento piacevole, o un' idea piacevole della ragione; ed io chiamo qui per brevità, sentimento piacevole non solo il sentimento propriamente detto, come una sensazione esterna piacevole, o un sentimento interno piacevole; ma eziandio i fantasmi di questi sentimenti. Nato il desiderio, in seguito di tali fantasmi, segue la sintesi della ragione su l' oggetto desiderato.

La ragione si forma l' ideale della felicità, o l' idea del bene sommo, e col cui modello paragonando i beni particolari forma i suoi giudizii sul valore di questi.

I diversi piaceri di questa vita hanno diversi gradi, o diversa intensità; la ragione umana concepisce nell' ideale della felicità tutti i gradi possibili di piacere. I diversi piaceri di questa vita hanno diversa du-

Digitized by Google

durata ; la ragione riguarda come eterno l' ideale della felicità . I piaceri di questa vita non sono disgiunti dal timore della loro perdita ; la ragione ci mostra l' ideale della felicità come immutabile .

Paragonando i beni fra di essi , la ragione giudica maggiore quello , che ci produce maggior piacere nell' intensità , se la durata è uguale , o un piacere più durevole , se l' intensità è uguale . Ciò vale quanto dire , che ella calcola la quantità del bene in ragione tanto dell' intensità, che della durata del piacere , che il bene produce: ciò espresso in linguaggio matematico significa , che *i beni sono fra di essi in ragione composta della diretta della intensità de' piaceri, che essi producono , e dalla diretta de' tempi , ne' quali questi piaceri durano* .

Inoltre paragonando fra di essi i piaceri , ed i dolori sotto la relazione di causalità , la ragione dice : 1. *un piacere , il quale produce un maggior dolore è un male* : 2, *un dolore , il quale produce un maggior piacere è un bene* . Nel determinare la relazione di quantità fra il piacere , ed il dolore , la ragione segue per norma il principio enunciato in primo luo-

go

Digitized by Google

go , cioè ella paragona il piacere col dolore riguardo alla loro intensità , ed alla loro durata . Su queste tre massime la ragione fonda il calcolo de' beni , e de' mali , il quale ella presenta alla volontà .

Quando la ragione giudica , che sia male un piacere , perchè cagione di maggior dolore , vi ha allora un conflitto fra la parte passiva dell' intelletto , e la parte attiva, vale a dire fra i desiderii che prevengono il calcolo della ragione , ed i risultamenti di questo calcolo . Lo stesso conflitto si trova , quando la ragione riguarda come bene un dolore , perchè cagione di piacere maggiore .

Il conflitto dunque fra i desiderii indipendenti dal calcolo della ragione , e le decisioni della ragione stessa , è un fatto incontrastabile della nostra coscienza .

Ma la ragione è ella sempre vittoriosa nella pugna ? L' esperienza ci mostra , che la ragione rimane spesso vinta , e che la nostra volontà ubbidisce piuttosto a' desiderii indipendenti dalla ragione , che alla ragione . Il giudizio non è sufficiente a determinare la nostra volontà : spesso questa si determina in contradizione col giudizio : la ragione di ciò è che il giudizio nel suo risul-

Digitized by Google

sultamento è una percezione di un rapporto; ora vi possono essere percezioni indifferenti, e percezioni piacevoli, e dolorose. Le percezioni indifferenti sono di niun valolore per la volontà, quando le percezioni della ragione sono piacevoli o dolorose, esse producono de' nuovi desiderii: se questi desiderii posteriori al calcolo della ragione sono in contraddizione co' desiderii antecedenti, la volontà seguirà il maggior desiderio; se questo maggior desiderio sarà l' antecedente, la ragione rimane vinta; se sarà il conseguente rimane vittoriosa. Per dare un nome al desiderio antecedente io lo chiamo *appetito sensitivo*, *e chiamo appetito razionale* il desiderio posteriore al calcolo della ragione, e conforme a questo calcolo. Vi può dunque essere un semplice conflitto fra la ragione, e l' appetito sensitivo, e ve ne può essere uno complicato fra la ragione, e l' appetito razionale da una parte, e l' appetito sensitivo dall' altra. Nel caso del semplice conflitto fra la ragione, e l' appetito sensitivo, la volontà sarà determinata da questo, e la ragione rimane vinta nella pugna; nel caso del conflitto complicato se l' appetito sensitivo sarà maggiore del razionale, la vitto-

ria

Digitized by Google

ria apparterrà al primo, se sarà minore apparterrà al secondo. Le percezioni indifferenti non muovono la volontà, e fra due percezioni piacevoli opposte, la volontà è determinata dalla maggiore.

Locke ha ben conosciuto la verità dell' esposta dottrina. Ella è una massima stabilita, egli dice, *che il bene, ed il maggior bene è ciò che determina la volontà*. Dopo una più esatta ricerca, soggiunge il filosofo inglese, io mi sento forzato di concludere, che il bene, ed il maggior bene, sebbene giudicato, e riconosciuto tale, non determina punto la volontà, se non quando venendo a desiderarlo di una maniera proporzionata alla sua eccellenza, questo desiderio ci rende inquieti dall' esserne privi. Che un uomo sia convinto dell' utilità della virtù, sino a vedere, che essa è tanto necessaria a chiunque si propone qualche cosa di grande in questo mondo, o spera di esser felice nell' altro, quanto il nutrimento è necessario al sostegno della nostra vita; intanto finchè questo uomo non avrà *fame*, *e sete della giustizia*, sinchè egli non si sentirà *inquieto* della sua mancanza, la sua volontà non sarà giammai determinata ad alcun' azione, che lo porta

alla

Digitized by Google

alla ricerca di questo eccellente bene , di cui egli conosce l' utilità ; ma qualche altra inquietudine che sente in se stesso, venendo a traverso , trascinerà la sua volontà ad altre cose . Da un' altra parte , che un' uomo dedito al vino consideri , che menando la vita che mena , egli ruina la sua salute , dissipa i suoi beni , che perderà l' onore nel mondo , ed andrà incontro a malattie , ed a cadere finalmente nell' indigenza, sino a non avere con che soddisfare questa passione di bere , che tanto lo domina: intanto il ritornare dell' inquietudine , che egli sente ad esser lontano da' suoi compagni di crapola , lo trascina alla bettola nelle ore , in cui è solito di andarvi , sebbene abbia allora avanti gli occhi la perdita della sua salute , e de' suoi beni , e forse ancora quella della felicità dell' altra vita , felicità che egli non può riguardare come un bene poco considerevole in se stesso , poichè approva al contrario , che è un bene molto più eccellente del piacere di bere , e del vano cicaleccio di una truppa di dissoluti . (a)

(*a*) *Locke essai etc. Liv.* 11. *c.* XXI. §. 31. *e seguenti* .

Que-

Digitized by Google

Questa impotenza della ragione è una verità di fatto, che l' esperienza ci manifesta costantemente, ed il negarla sarebbe negare i fatti più incontrastabili della specie umana. Ella è contenuta nella seguente sentenza di un antico poeta: *Video meliora, proboque, deteriora sequor: veggo il meglio, ed al peggior mi appiglio*. Con questa verità si spiegano alcuni fatti intellettuali, che a prima vista ci sembrano inconcepibili. Non pochi uomini son convinti, che nulla vi sia da temere nelle tenebre, intanto non hanno il coraggio di coricarsi soli, o di andar soli di notte in una camera senza lume. Eccovi la spiegazione di questo fatto: un uomo ha appreso dalla sua nutrice, e dalle persone con cui ha conversato, che i morti sono apparsi, ed appariscono ancora ordinariamente ed a loro piacere agli uomini, e che gli spiriti infernali vi appariscano ancora per nuocerci a loro piacere. Egli ha associato all' idea delle tenebre quella di queste pericolose apparizioni; quindi non è più in suo potere, qualunque persuasione abbia in contrario, che questa idea non si associi a quella delle tenebre, e che non vi produca quell' impressione di terrore,

che

Digitized by Google

che soleva produrvi. Ora la volontà si determina in forza delle impressioni, che gli oggetti fanno su lo spirito, non già del giudizio che si forma su di essi; l' uomo dunque di cui parliamo non si determinerà a rimaner solo nelle tenebre della notte, e ciò malgrado il giudizio, che il rimanervi non può produrgli alcun nocumento.

Alcuni filosofi osservando, che le dottrine religiose non impediscono tutti i delitti da esse condannati, deducono l' inutilità della Religione pel bene della civil società. Ma costoro non riflettono, che se la Religione non impedisce tutti i delitti, ne impedisce però molti: eglino fanno solamente il calcolo de' delitti, che la Religione non impedisce; ma dovrebbero fare il calcolo di quelli, che impedisce, e che avrebbero luogo, se la Religione non esercitasse alcun impero su gli uomini. Quando si cerca, se una dottrina è utile, o perniciosa alla società, si dee badare alla natura delle massime, e considerare i beni, o i mali che ne derivano, nel caso che gli uomini agiscono in conformità delle stesse massime. Quando le dottrine religiose non solo illuminano la mente; ma riscaldano il cuore, se non trovano un maggiore osta-

Digitized by Google

ostacolo nelle nostre inclinazioni, e passioni, producono certamente i loro salutari effetti. La vera Religione è l' amica del bene degli uomini, la superstizione ne è la più crudele nemica. Tutte le declamazioni dunque degl' increduli contro i salutari effetti della Religione sono vani sofismi.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO III.

Del bene e del male morale

§. XXI. Abbiamo veduto nel capitolo antecedente, che alcuni filosofi ripongono nel solo proprio piacere il centro, a cui tutti i nostri desiderii spingono la volontà; e che eglino riguardano tutte le affezioni diffusive, e disinteressate, come modificazioni dell' amore del proprio piacere. Ora la volontà agisce mossa dal desiderio, e non agisce se non in quanto è eccitata dal desiderio. Il fine ultimo dunque di tutti i nostri voleri, e perciò di tutte le nostre azioni, secondo questa dottrina, siamo noi stessi.

I desiderii possono condurci fuori strada, e menarci seguendoli all' infelicità, invece della felicità; poichè abbiamo fatto vedere, che vi sono de' piaceri maggiori di altri piaceri; e piaceri ancora seguiti da maggiori dolori, come vi sono dolori seguiti da maggiori piaceri.

Affinchè i desiderii non ci facciano traviare dalla strada, che conduce alla fe-

li-

Digitized by Google

licità, ci è data la ragione, la quale facendo il calcolo de' beni, e de' mali, dirige la nostra volontà all' ultimo fine, che è la propria felicità. Questa ragione così riguardata è, secondo il sistema che esponiamo, la legge morale dell' uomo. Questa legge è dunque la *retta ragion poetica*, *che dirige la nostra volontà al nostro ben essere*, *presentando alla stessa volontà le azioni*, *che ci menano alla felicità*, *e quelle che ci allontanano. I nostri doveri sono le nostre azioni libere in quanto queste son mezzi conducenti al nostro ben essere.*

L' obbligazione attiva consiste nella connessione de' motivi coll' azione. L' obbligazione passiva consiste nella morale necessità di agire in tal modo per esser felice.. I motivi, che muovono la volontà, sono l' allontanamento del dolore, ed il conseguimento del piacere. Le azioni buone sono i mezzi di allontanare il dolore e di conseguire il piacere; vi ha dunque una connessione fra il nostro ben essere e le azioni buone, perchè ve ne ha una fra l' effetto e la causa. Similmente le azioni male ci allontanano dal piacere puro e costante, e ci menano al dolore, sono dunque i mezzi

del-

Digitized by Google

della nostra infelicità. Vi ha dunque una connessione fra le azioni male, e la nostra infelicità, perchè ve ne ha una fra la causa e l' effetto. In questa connessione fra i motivi delle nostre azioni libere e queste azioni, consiste secondo *Wolfio l' obbligazione attiva.* Una siffatta connessione conosciuta dall' intelletto impone alla volontà la necessità morale di agir bene, il che vale quanto dire, che per esser felice è necessario di commettere azioni buone, e di evitare le azioni male: in questa necessità morale, consiste, secondo l' autore citato, *l' obbligazione passiva.* Dire, per cagion di esempio, che noi siamo obbligati a frenar gl' impeti della vendetta, è lo stesso che dire esservi fra il seguire quest' impeti, ed il nostro mal essere una connessione necessaria; ed il dire, che siam obbligati a perdonare il nemico, è lo stesso che dire esservi fra questo perdono ed il nostro ben essere una connessione necessaria. Per mezzo di questa connessione la natura impone alla nostra volontà la necessità morale di agire in questo modo e non altrimenti; ed in questa necessità morale di agire in questo modo, per esser felice, consiste *l' obbligazione morale passiva.* Seguiamo: dire, che siamo

ob-

Digitized by Google

obbligati a perdonare il nemico è lo stesso che dire essere il perdono del nemico un nostro *dovere*: è lo stesso che dire essere il perdono del nemico un mezzo necessario per lo nostro ben essere.

Tali sono, secondo la morale dell' interesse personale, le nozioni di *legge morale*, di *obbligazione morale*, di *dovere*. La legge morale consiste in una proposizione generale su la bontà, o la malizia di una specie di azioni, alla quale specie può ridursi l' azione particolare, che l' uomo esamina prima di commettere: questa proposizione generale su la bontà o la malizia di una specie di azioni riguarda le azioni come tendenti alla felicità, o alla infelicità nostra. Così la legge: *perdona il nemico*: enuncia: *il perdono del nemico è necessario per evitare i mali, a cui si andrebbe incontro non perdonandolo.*

Ma quali son mai, in questa stessa morale, le nozioni della *virtù*, e del *diritto*? La virtù è *l' abito di fare il nostro ben essere*, e la virtù relativa agli altri uomini è *l' abito di fare il nostro ben essere, per mezzo del bene generale.*

Il bene generale è dunque in questo sistema il mezzo del nostro ben essere: esso

dee

Digitized by Google

dee esser voluto non per se stesso : ciò sarebbe impossibile , ma per rapporto al nostro utile.

Il nostro interesse, dicono i filosofi de' quali esponiamo la dottrina morale, è legato alle relazioni , che abbiamo co' nostri simili. Questa unione stabilisce un commercio di officii da cui refluisce a noi il bene che si brama. Si debbono amare i nostri simili per noi stessi. Se noi abbiamo bisogno per la nostra felicità degli altri uomini , fa d' uopo renderci , per nostro interesse amabili agli altri. Ora noi non riusciremo a farci amare dagli altri , se non che evitando di offenderli , e facendo di tutto per beneficarli. Se voi non perdonate il vostro nemico , questi avrà sempre maggior motivo di odiarvi , e di farvi del male : perdonandolo gli farete cader di mano il ferro con cui vuol ferirvi : così il vostro interesse vi detta le leggi : *Non offendete alcuno. Fate agli altri tutto il bene che potete. Perdonate i vostri nemici.* Tutti gli oggetti , che ci circondano , debbono amarsi come istrumenti , o come mezzi di ottenere la nostra felicità. Ecco la prima regola. Consiste l' altra nel calcolo de' beni , e de' mali. Un bene minore debbe posporsi al più grande; e debbesi trascurare un bene al confronto

di un male maggiore, che ci venga minacciato dal conseguimento del bene: fa d' uopo accrescere i mezzi di accumulare i piaceri; o in mancanza di mezzi, diminuire i desiderii. Ecco l' interesse personale ragionato, che serve di regola alla condotta degli uomini.

Il *diritto è la facoltà morale di agire, e di non agire*: ciò vale quanto dire, che consiste nella potenza di fare ciò che non è opposto alla legge. Noi abbiamo certamente la facoltà morale, e perciò il *diritto* di fare quelle azioni, a far le quali siam obbligati. Essendo obbligati a conservar la vita, e la sanità del corpo segue, che abbiamo il diritto di vivere, e di viver sani. Similmente abbiamo il diritto a tutte quelle cose, senza le quali non possiamo soddisfare la nostra obbligazione: così non potendo conservar la vita e la sanità del corpo, che siam obbligati di conservare, senza mangiar cibi salubri segue, che abbiamo il diritto di mangiar cibi salubri, per conservarci; e perciò abbiamo ancora il diritto di occupar questi cibi, cioè di farli nostri, e destinarli al nostro uso solamente.

Ecco, concludono questi filosofi, come l' interesse personale ragionato ci somministra

Digitized by Google

stra le nozioni di legge morale, di obbligazione, di dovere, di virtù, di diritto.

§. XXII. Per darvi le vere nozioni del *dovere*, e della *virtù*, è utile di farvi ben conoscere questa morale dell' interesse personale. Io ve la presenterò sotto i due aspetti, in cui ce la fanno conoscere due famosi scrittori di moral filosofia *Wolfio*, ed *Elvezio*. Incomincio dal primo.

Il *piacere* è il sentimento o la cognizione intuitiva della perfezione. La perfezione è il consenso di più cose per ottenere un qualche fine. Supponghiamo l' immagine dipinta dell' uva, che rappresenti bene questo frutto. Una tal pittura sarà perfetta, perchè tutte le sue parti tendono a destarmi l' idea distinta del prototipo, cioè dell' uva reale. Ora è un fatto, che tali immagini simili all' originale destano del piacere; e che esse lo destano appunto per questa similitudine co' loro originali. Se di fatto mirate un uomo, che avete più volte veduto, la vista di costui vi sarà indifferente; ma se mirate l' immagine dipinta dello stesso; se tale immagine sarà simile all' originale, vi desterà del piacere; se poi sarà dissimile vi desterà del *tedio*. Il tedio può, in conseguenza, in opposizione al pia-

cere definirsi : il sentimento o la cognizione intuitiva dell' imperfezione : l' imperfezione poi , in opposizione alla perfezione , consiste nella discordanza di più cose per ottenere un fine.

Se un uomo nutre un gran desiderio , di acquistare una scienza , alla notizia di avergli un amico inviato in regalo molti eccellenti libri , egli sarà inebbriato di piacere , per la ragione , che costui riguarda questi libri come mezzi, che concorrono tutti per l' acquisto della scienza. Ma se lo stesso amante del vero sapere viene a conoscere , che un incendio ha distrutto la sua libreria, egli sarà affetto da un vivo sentimento di tedio ; perchè riguarda questo incendio, come una cosa opposta all' acquisto della scienza , cui egli tende.

Il piacere, conclude da simili esempii *Wolfio* , è dunque il sentimento o la cognizione intuitiva della perfezione : il tedio è il sentimento o la cognizione intuitiva della imperfezione.

Il piacere poi ed il tedio si fanno consistere in un sentimento , o in una cognizione intuitiva , il primo della perfezione , il secondo dell' imperfezione ; perchè il piacere, ed il tedio si destano antecedentemente alla riflessione su l' oggetto piacevole , e dispia-

Digitized by Google

spiacevole ; in forza della qual riflessione la percezione confusa si rende distinta , il che vale quanto dire, che si fa della percezione totale l' analisi. Il piacere in conseguenza, ed il tedio traggono la lor origine dalla percezione confusa della perfezione il primo; dalla percezione confusa dell' imperfezione il secondo.

Questa nozione wolfiana del piacere e del tedio è generale : ella , in conseguenza, è ancora applicabile a' piaceri , ed a' dolori de' sensi. Ma una tale applicazione non è ovvia , e facile : ecco come *Wolfio* l' esegue .

Il *dolore* de' sensi consiste nello scioglimento del continuo nel corpo; quale scioglimento o si fa attualmente , o pure per la troppa tensione delle piccole fibre, si dispone ad accadere. Per qual altra ragione infatti, dice il filosofo citato , le ferite ci recano del dolore , se non perchè rompono le parti del corpo , e sciolgono la continuità di esse parti ? Per qual altra ragione le forti distrazioni nelle braccia , nelle gambe, ed in altre parti del corpo , cagionano dolore , se non perchè siffatte distrazioni tendono a sciogliere la continuità , che in queste parti si trova ? Tutto quello dunque che scioglie la continuità delle parti del corpo ,

Digitized by Google

o che tende a scioglierla, produce il dolore fisico ; e nello scioglimento di questa continuità , o nella disposizione ad esso consiste ogni dolore de' sensi.

Da un' altra parte la continuità delle parti del corpo tende alla conservazione della vita del medesimo , ed a renderlo atto a certi moti : in questa conservazione ed attitudine consiste il fine dell' organizzazione del corpo umano. Tutto ciò dunque che scioglie questa continuità , o che tende a scioglierla , è contrario al fine del corpo umano ; e perciò alla perfezione di questo ; e perciò rende imperfetta l' organizzazione umana.

Secondo un altro domma della filosofia wolfiana l' anima ci rappresenta in confuso lo stato di tutte le parti , anche delle primitive ed elementari del corpo ; ella ha dunque , nello stato di dolore una percezione confusa dell' imperfezione del proprio corpo , ed in questa percezione confusa consiste il dolore de' sensi.

Riguardo poi a' piaceri fisici Wolfio ragiona così : noi possiamo essere indotti dalla natura , a riferire certe date sensazioni alla perfezione del nostro stato : in questo modo tali sensazioni divengono piacevoli; il piacere de' sensi consiste dunque ancora

nella

Digitized by Google

nella percezione confusa della perfezione. I bambini essendo affetti da' sentimenti della fame, e della sete, succiando il latte sperimentano, che si tolgono così queste sensazioni moleste, e che queste tolte si trovano bene nel corpo: da ciò nasce l' idea della perfezione del proprio stato, la quale idea associano alla dolcezza del latte, in modo che si assuefanno, per mezzo di nozioni confuse, a riferire alla perfezione del proprio stato il sapore dolce, ed a questo modo la sensazione del dolce diviene loro piacevole: quando poi, divenuti alquanto grandicelli, mangiano de' dolci, coscii della perfezione del primo stato, percepiscono da ciò del piacere: che se col continuo mangiare de' dolci, alimentano il pregiudizio, che le cose dolci perfezionano il proprio stato, divenuti adulti sperimentano, nel mangiar cibi dolci lo stesso piacere, che sperimentavano mangiandoli quando erano bambini, e fanciulli. Se poi questo pregiudizio dell' infanzia si toglie, i bambini, di cui parliamo, non percepiscono più divenuti adulti tanto piacere nel mangiare cibi dolci. Le sensazioni dunque, conclude Wolfio, non sono piacevoli per se stesse: ma lo sono per l' associazione dell' idea della perfezione del proprio stato. Non vi ha, in conseguen-

za,

Digitized by Google

za, alcun piacere, il quale non consista nella cognizione intuitiva, o nel sentimento della perfezione; come non vi ha alcun tedio, il quale non consista nella cognizione intuitiva dell' imperfezione.

Tutti i filosofi convengono, che la percezione della perfezione è un piacere, e quella dell' imperfezione un dispiacere, o come Wolfio parla, un tedio; ma tutti non concedono a questo filosofo, che ogni piacere consista nella percezione della perfezione; ed ogni dispiacere nella percezione dell' imperfezione, e molti negano, che la definizione wolfiana possa applicarsi a' piaceri, ed a' dolori fisici. Esamineremo ciò appresso; intanto seguiamo ad esporre il sistema wolfiano.

§. XXIII. Le associazioni di cui abbiamo parlato, ci danno secondo la dottrina che esponiamo la distinzione della perfezione in *vera*, ed *apparente*.

Se coll' idea di un medicamento si associa la nozione confusa d' imperfezione, in modo che la sensazione da esso prodotta riferendosi all' imperfezione del proprio corpo, riesca dispiacevole; l' imperfezione che si presenta allo spirito qual risultamento di questo medicamento sarà *apparente*, perchè realmente il medicamento tende alla per-

Digitized by Google

perfezione del proprio corpo. Se poi ad una sensazione, prodotta da un cibo contrario alla sanità del corpo, si associa la nozione confusa di perfezione, perchè una tal sensazione siamo assuefatti a riferirla alla perfezione del proprio corpo, la sensazione sarà piacevole, e la perfezione che si presenta allo spirito, qual risultamento di questo cibo, sarà *apparente*, non vera; perchè nel fatto questo cibo tende all' imperfezione, e questa imperfezione sarà *vera*, come la perfezione sarà *apparente*. La perfezione è dunque vera o apparente. È vera quando realmente compete alla cosa, è apparente, quando non le compete, e per errore le si attribuisce.

Si chiama *bene* tutto ciò che rende perfetto il nostro stato, vale a dire che lo rende più perfetto di quello che era. Si chiama *male* tutto ciò che rende imperfetto il nostro stato.

Il bene ed il male è, in conseguenza o vero o apparente. Il bene è vero quando la perfezione risultante è vera: è apparente quando la perfezione risultante è apparente. Il male è vero quando l' imperfezione risultante è vera, è apparente, quando questa imperfezione è apparente. Un ubbriaco riguarda il bere del vino con eccesso come

Digitized by Google

un bene prezioso : intanto questo bere consuma le forze del corpo e ne distrugge la sanità : debilita le forze della mente : rende l' uomo disprezzabile agli altri. Il bere del vino con eccesso , che l' ubbriaco riguarda come un bene , non è che un bene apparente , ed un male vero : perchè tende ad un fine contrario a cui tendono le parti del corpo , e le facoltà dell' anima : le prime tendendo alla conservazione della vita, e della sanità , e le altre alla conoscenza del vero , ed al conseguimento di una stabile felicità, risultante dalla cognizione certa della vera perfezione. Similmente il travaglio penoso dello studio , e della meditazione si offre all' uomo ozioso come un male perchè lo priva de' piaceri de' sensi; e gli fa soffrire la pena del travaglio ; ma esso è un vero bene , perchè perfeziona lo stato dell' anima coll' acquisto di utili conoscenze, e perciò produce un piacere puro , che forma la felicità del saggio.

Da ciò segue , che la dilettazione sensuale , ed il dolore sensuale non sono indizii sufficienti a distinguere i veri beni ed i veri mali. Il principio : *ciò che reca piacere a' sensi è un bene vero* , è un principio falso ; essendovi oggetti che reca-

no

Digitized by Google

no piacere a' sensi, e sono veri mali, perchè rendono imperfetto il nostro stato. Tali oggetti sono beni apparenti non veri. Quando poi un oggetto dilettando i sensi rende ancor perfetto il nostro stato, come sarebbe un cibo piacevole e salubre insieme; se un tale oggetto si crede un bene, perchè diletta a' sensi, il giudizio non lascia di esser falso; mentre questo oggetto non è un bene, perchè diletta i sensi, ma perchè rende perfetto il nostro stato. Similmente il principio: *ciò che dispiace a' sensi è un vero male*, è ancora un principio falso; poichè vi sono oggetti ingrati a' sensi e nulla di meno da riporsi nella classe de' veri beni, perchè rendono perfetto il nostro stato: così un medicamento disgustoso non lascerebbe di essere un bene, se conferisse a darci la sanità, e sarebbe un errore il riporlo fra i mali; e se qualche oggetto è nello stesso tempo dispiacevole a' sensi, e tendente alla nostra imperfezione, come sarebbe un colpo di coltello, che tendesse a ferirci, sarà un giudizio falso il riguardarlo come un male; perchè dispiace a' sensi; mentre è un male non perchè dispiace a' sensi, ma perchè rende imperfetto il nostro stato.

La

Digitized by Google

La perfezione del proprio stato è dunque, secondo il sistema wolfiano, il principio che determina le buone, e le male azioni libere. Quelle azioni libere son *buone*, che perfezionano il nostro stato, quelle poi son *male*, che lo rendono imperfetto.

Quando si percepisce una vera perfezione, e si può dimostrare, che la perfezione percepita sia una vera perfezione; il piacere risultante dalla conoscenza di tale perfezione sarà costante, e non può degenerare in tedio; poichè le cognizioni certe sono costanti, ed è sempre vero, che il piacere consiste nella percezione della perfezione. Similmente quando si percepisce una vera imperfezione, e si può dimostrare, che l' imperfezione percepita sia una vera imperfezione, il tedio risultante da questa cognizione sarà costante, e non degenererà mai in un piacere; poichè, come si è detto, le cognizioni certe sono costanti, e la cognizione dell' imperfezione costituisce costantemente il tedio. La conoscenza della verità è una perfezione certamente, e l' avere ritrovato la verità coll' uso delle proprie forze è segno di una maggiore perfezione di quella di averla appre-

Digitized by Google

preso dagli altri; il piacere dunque, il quale consiste nella coscienza della cognizione della verità; è un piacere costante, e non può mai degenerare in tedio, ed il piacere di avere scoverto da se stesso la verità ignota è sempre un piacere maggiore di quello, che risulta dall' aver conosciuto la verità insegnata da altri. Al contrario che un uomo considerando di aver passato i suoi bei giorni nell' ozio, nelle crapole, nelle gozzoviglie; e che da ciò ne sia risultato l' ignoranza delle scienze, la perduta salute, e la dilapidazione delle ricchezze, sia affetto da tedio; un tal tedio sarà costante, e non potrà giammai cambiarsi in piacere.

§. XXIV. Il principio della propria perfezione è dunque, secondo Wolfio, il principio fondamentale di tutta la filosofia morale. Ma quali sono le azioni che producono questa perfezione? Per determinarle il nostro autore risale alla destinazione dell' intera natura.

Alcune cose si eseguono, ed hanno la loro esistenza per mezzo di altre: quando le prime non sono male; si chiamano gli *usi delle seconde*. Così coll' aratro si fanno i solchi su le terre: questa operazione non è mica mala: la formazione de' solchi

può

Digitized by Google

può dunque riguardarsi come l' uso dell' aratro. L' *uso* è dunque la dipendenza dell' esistenza di una cosa non mala da un' altra. Lo scrivere si esegue per mezzo della penna, ed essendo lo scrivere una cosa, in se considerata, non mala, si dirà essere l' uso della penna.

Quando poi la cosa, che per mezzo di un' altra si esegue, è mala; la cosa eseguita si chiamerà l' *abuso* di quella per cui si esegue. L' uso del coltello sarebbe il tagliar le vivande, i legni per gli usi della vita ec., l' *abuso* sarebbe l' uccisione ingiusta di un uomo. L' uso della zappa è il lavorare i terreni, l' abuso l' uccidere ingiustamente un uomo.

Quando l' essere intelligente fa una cosa per un certo uso, questo uso è il fine dell' autore della cosa, poichè il fine è ciò per cui l' essere intelligente agisce: così se un uomo fa, o fa fare un coltello, ad oggetto di servirsene alla tavola, per tagliare le vivande: un tale uso sarà il fine del coltello. L' uso può estendersi al di là del fine dell' autore: un uomo può servirsi del coltello di cui parliamo per un fine diverso di quello per cui l' autore l' ha fatto, per esempio, per tagliare de' legni, per difendersi in caso di esser assalito ingiu-

Digitized by Google

giustamente. Questi usi non essendo stati nell' intenzione di colui, che ha formato, o fatto formare il coltello non saranno i fini della formazione del coltello.

Le cose naturali hanno i loro usi. È questa una verità incontrastabile, che l' esperienza ci manifesta. Così l' uso degli occhi è la *visione*. Questa di fatto si esegue per mezzo di questi organi, ed essendo una cosa in se non mala, si dice benissimo, che l' uso dell' occhio è la visione: nello stesso modo l' uso delle orecchie è il *suono*, l' uso delle narici l' *odore*, l' uso del gusto il *sapore* ec.

L' autore supremo della natura è dotato di un intelligenza infinita: egli conosce perfettamenie la sua opera: quindi conosce la dipendenza di alcune cose non male dalle cose naturali da lui create: se queste cose non male seguono necessariamente dalle cose naturali, Iddio fa le prime per mezzo delle seconde: ora in Dio il fare non è che volere; egli dunque vuole le prime per mezzo delle seconde, e vuole le seconde come mezzi, cioè come cause delle prime. Le seconde son dunque i *fini*, per cui Dio fa le prime: in questo caso *gli usi delle cose naturali sono i fini di Dio nella produzione di queste.*

Dal

Digitized by Google

Dal sole segue su la terra il calore, la luce, le nuvole ec. Iddio dunque può ben dirsi, che ha creato il sole, per isparger su la terra il calore, e la luce, e per produrvi le nubi ec. poichè egli vuole il sole come causa di tali fenomeni.

Riguardo a quelle cose, che non seguono necessariamente dalle cose naturali, essendo vero, che la loro possibilità è una conseguenza necessaria di queste naturali cose; non può negarsi, che una tal possibilità non sia il fine di Dio. L' uomo può servirsi del ferro per l' agricoltura, e per le arti meccaniche, si può dunque ben dire di aver Dio creato il ferro, affinchè l' uomo se ne potesse servire per lo proprio utile. *Gli usi dunque delle cose naturali sono i fini di esse nella sapienza di Dio.*

Lo stesso vale per le cose artificiali. Gli uomini hanno costruito delle barche, e de' vascelli, per estendere, e facilitare il commercio co' loro simili, ed aumentare i mezzi di trasporto da un luogo in un' altro. Ora Dio avendo creato il legno, e gli altri materiali, e l' uomo colla potenza di servirsi di tali materiali, per questa costruzione, e di questi vascelli, e di queste barche, per estendere il commercio, e moltiplicare i mezzi di trasporto, può ben dirsi

che

Digitized by Google

che uno de' fini di Dio nella creazione del legno, e degli altri materiali di un vascello, sia quello di somministrare all' uomo il mezzo di estendere il commercio, e di facilitare il trasporto da un luogo in un altro.

Da tutto ciò segue, che gli organi del nostro corpo, e le facoltà del nostro spirito hanno i loro usi, e che questi usi, sono i fini avuti in veduta da Dio, nella formazione dell' uomo.

Alcuni di questi usi seguono necessariamente dalla natura di questi organi; altri seguono per mezzo della nostra volontà. Alcuni organi del corpo sono necessarii alla vita, tali sono per esempio il cuore, ed i polmoni: l' uso di questi organi segue necessariamente dalla loro natura. Alcuni organi servono per certi moti volontarii; così l' uso de' piedi è per sostenere in posizione verticale tutto il corpo, per camminare ec. quello delle mani per iscrivere, e per tutte le arti meccaniche. Tutti gli organi poi servono per trasmettere all' anima certe sensazioni. Le parti dunque del nostro corpo hanno i loro usi: esse servono o alla vita del corpo, e alla perfezione dell' anima.

Le potenze dell' anima hanno ancora i loro usi: la sensibilità serve a render presenti allo spirito i corpi: la coscienza ad

av-

Digitized by Google

avvertirci di ciò che accade nel nostro spirito : l' immaginazione , per riprodurci , in assenza degli oggetti , i sentimenti avuti ; e generalmente tutte le facoltà dell' anima servono a farci conoscere il vero , ed a seguire il bene.

L' uomo è dotato di libero arbitrio : in forza di questo egli può determinare le sue azioni libere , o per gli stessi fini delle azioni naturali , o per fini diversi . Così l' uomo può , per esempio , mangiare per nutrirsi , o mangiare per lo solo piacere del mangiare: nel primo caso, essendo la nutrizione il fine naturale di molte parti del corpo, l' azione libera del mangiare è determinata per lo stesso fine naturale delle azioni naturali; nel secondo caso è determinata per un fine diverso dal naturale . Similmente l' uso degli organi genitali è la propagazione della specie. Ora l' uomo può servirsi di questi organi per un fine diverso da quello , a cui son dalla natura destinati , cioè può servirsene per una semplice dilettazione sensuale , non già per procreare de' figli . L' ubbriaco beve del vino, e si serve di questo , contro il fine della natura : egli se ne serve , non per conservare , ma per distruggere le forze del corpo . Il libidinoso , che s' immerge in nefande libidini contrarie al fine della na-

tura

Digitized by Google

tura. Similmente un uomo, il quale in veduta del suo interesse fa uso del suo intelletto non per insegnar la verità agli uomini; ma per essere l' apostolo dell' errore, si serve del suo intelletto per un fine contrario a quello della natura.

L' uomo può dunque determinare le sue azioni libere, o per gli stessi fini naturali, o per fini diversi.

La perfezione, come abbiamo detto, consiste nel consenso di più cose verso di un fine. Quando l' uomo dunque determina le sue azioni libere per gli stessi fini naturali, vi ha un consenso fra le sue azioni libere, e le cose naturali; quando le determina per fini diversi vi ha un dissenso fra le sue azioni libere, e le cose naturali: nel primo caso le azioni libere tendono alla perfezione dello stato dell' uomo: nel secondo caso le azioni libere tendono all' imperfezione dello stato stesso: nel primo caso le azioni sono *buone*: nel secondo sono *male*.

Questa *bontà e malizia* delle azioni libere, essendo un risultamento della natura di queste azioni, e della natura delle cose si chiama *bontà intrinseca*, *e malizia intrinseca delle azioni*. Vi ha dunque nelle

Digitized by Google

nelle azioni libere dell' uomo una bontà intrinseca, ed una malizia intrinseca.

A formare, un' azione libera esterna è necessario il concorso dell' intelletto, della volontà, e della facoltà motrice del corpo. Quando in questa azione nulla manca tanto dalla parte dell' intelletto, che della volontà, e della facoltà motrice del corpo, acciò l' azione medesima fosse buona; in tal caso l' azione chiamasi *retta*. Dalla parte dell' intelletto è necessaria la nozione sufficientemente determinata dell' azione, ed il giudizio vero su la bontà o la malizia dell' azione medesima: dalla parte della volontà si richiede, che ella voglia l' azione buona; e che non voglia l' azione mala: inoltre si richiede, che voglia l' azione buona, per la bontà intrinseca dell' azione; non già per ragioni, che convengono ancor a' beni apparenti; che non voglia l' azione mala per la malizia intrinseca dell' azione; non già per ragioni, che convengono pure a' mali apparenti. Dalla parte della facoltà motrice, si richiede, che i moti tutti, necessarii all' azione esterna, si producano prontamente. Per giudicare, mi servo di questo esempio, se la vostra azione libera di mangiare sia buona o mala, fa d' uopo,

che

Digitized by Google

che vi formiate una nozione sufficientemente determinata di questa azione : poichè se ella sarà indeterminata , il giudizio relativo alla sua bontà , o malizia, potrà esser falso . Se voi mangiate nel tempo, che il corpo ha bisogno di nutrimento , se il cibo , che mangiate è salubre, se finalmente lo mangiate per lo solo fine della nutrizione ; la nozione dell' azione , che comprende tutte queste determinazioni, è sufficientemente determinata ; perchè in forza di questa nozione potete giustamente pronunciare il giudizio , che una tale azione è buona . Voi direte in voi stesso : il mangiare un cibo salubre quando il corpo ha bisogno di nutrimento , per lo fine della conservazione del corpo , è un' azione buona : or tale è l' azione che io ho in veduta ; questa azione è dunque buona . Ma se avreste della vostra azione di mangiare una nozione non sufficientemente determinata , riguardandola semplicemente come *un mangiare* , non potreste su questa nozione poggiare un giudizio esatto su la bontà o malizia dell' azione , poichè il mangiare in certe circostanze , e con alcune determinazioni è un' azione buona ; in altre circostanze , e con altre determinazioni è un' azione mala .

Se

Digitized by Google

Se dunque dite: *l' azione di mangiare, che ho in veduta è buona*, il vostro giudizio sarà falso; se ugualmente dite: *l' azione di mangiare, che ho in veduta è mala*, il vostro giudizio è anche falso, poichè quest' azione non è nè buona, nè mala, nè indifferente. L' azione non è tale, se non quando è sufficientemente determinata.

§. XXV. Secondo il sistema wolfiano dunque il principio, che serve a conoscere le azioni buone, e le azioni male è la seguente proposizione: *fa quelle cose, le quali rendono più perfetto il tuo stato, lascia di fare quelle cose, le quali rendono più imperfetto il tuo stato.*

Ma il piacere consiste nella percezione della perfezione, ed il tedio nella percezione dell' imperfezione; la proposizione enunciata è dunque equipollente a questa: *fa quelle cose, le quali ti producono un piacere costante: lascia di fare quelle cose, che ti producono un tedio costante.*

La *felicità*, secondo Wolfio, consiste nel continuato progresso a maggiori perfezioni; la proposizione in primo luogo enunciata è dunque equipollente a questa: *fa quelle cose, che ti rendono felice: lascia*

Digitized by Google

scia di fare quelle cose, che ti rendono infelice.

La propria felicità, senza far tanto giro di parole, è dunque, in questo sistema, *il principio conoscitivo della morale*. Un tal principio si dice *conoscitivo*, poichè per mezzo di esso si possono conoscere, e determinare le azioni buone da farsi, e le azioni male da evitarsi.

La virtù consistendo nell' abito di fare le azioni buone, e di evitare le azioni male, essa consiste nell' abito di fare tutto ciò che ci rende felici, e di evitare tutto ciò, che ci rende infelici. *La virtù è dunque premio a se stessa.*

Ma vediamo come, secondo i wolfiani, dall' esposto principio si deducono tutti i doveri dell' uomo.

I doveri si riferiscono a tre oggetti: noi abbiamo de' doveri verso di noi stessi, verso degli altri uomini, e verso di Dio. Per i doveri verso di noi stessi la deduzione dal principio esposto sembra facile. Noi siamo composti di anima e di corpo; abbiamo dunque de' doveri, che si riferiscono all' anima, e di quelli che si riferiscono al corpo. Le facoltà dell' anima, alcune appartengono alla facoltà di conoscere chiamata intelletto, altre appartengono alla facol-

Digitized by Google

tà di volere chiamata volontà. Le due seguenti proposizioni enuncieranno tutti i nostri doveri verso dell' anima nostra; *perfeziona, per quanto ti è possibile, il tuo intelletto. Perfeziona, per quanto ti è possibile, la tua volontà.* La volontà si perfeziona colla frequente ripetizione delle azioni buone.

È evidente, che tutte e due queste proposizioni sono comprese, e si deducono dal principio generale, che ci comanda la perfezione di noi stessi.

I doveri che abbiamo con noi stessi, riguardo al corpo, si contengono nelle seguenti proposizioni: *conserva la vita del tuo corpo, e la sanità dello stesso. Rendilo agile ad eseguire, per quanto è possibile, i moti, che la volontà comanda.*

È evidente, che queste proposizioni comandano la perfezione del proprio corpo; e perciò sono comprese nel principio conoscitivo di cui abbiamo parlato.

Abbiamo inoltre doveri, che si riferiscono al nostro stato esterno. Lo stato esterno consiste ne' beni esterni, come sono le ricchezze, cioè i poderi, gli animali, ed il rappresentante generale di questi beni esterni, il danaro. Appartiene ancora al no-

Digitized by Google

nostro stato esterno la buona opinione, che gli altri hanno di noi stessi chiamata *onore*. Il principio che ci comanda la nostra felicità ci comanda ancora di perfezionare il nostro stato esterno. È ciò evidente.

L' uomo non può isolatamente perfezionare se stesso: egli ha bisogno dell' ajuto de' suoi simili. Lo stato brutale di coloro, che si son trovati dispersi ne' boschi, ed allevati fra gli animali selvaggi, dimostra questa verità. È necessario, in conseguenza, che gli uomini tutti perfezionino scambievolmente, co' reciproci ajuti, non solo il proprio ma eziandio l' altrui stato: è necessario, che congiungano le loro forze, e che ne dirigano l' uso verso la felicità generale del genere umano. Dovendo ciascuno perfezionare il proprio stato; e non potendo ciò eseguirsi senza il concorso degli altri uomini; ognuno dee far concorrere gli altri alla propria perfezione. Ma per ottenere ciò è necessario farsi amare dagli altri: per farsi amare bisogna non offendere alcuno, e fare agli altri tutto il bene che si può. Dalla obbligazione dunque di perfezionar se stesso discende quella di perfezionare gli altri: da questa discendono tutti i doveri verso de' nostri simili.

Digitized by Google

La legge é una norma, in conformità della quale siamo obbligati di fare le nostre azioni libere. Per norma s' intende una proposizione la quale annuncia ciò che dee farsi, o non farsi. Se l' obbligazione di cui parliamo è fondata nella natura delle cose, la legge si chiama *legge naturale* o *legge della natura*. Il principio della propria perfezione è la legge primitiva della natura; poichè naturalmente ognuno è obbligato a perfezionar se stesso, essendovi fra le azioni tendenti alla propria perfezione, ed il piacere costante, una connessione necessaria perchè il secondo è un effetto naturale delle prime. Una legge siffatta è immutabile, vale a dire è inseparabile dalla natura dell' uomo e da quella delle cose naturali. Iddio è l' autore supremo dell' uomo, e delle cose tutte; egli è dunque l' autore di questa obbligazione naturale, e della legge di natura. La legge di natura è dunque una *legge divina*; e la volontà di Dio si è, che noi fossimo obbligati di osservare questa legge.

Iddio creò il mondo per manifestare le sue infinite perfezioni. La volontà di Dio è dunque, che le divine perfezioni si manifestino. A questo fine generale tendono tutti

gli

Digitized by Google

gli altri fini particolari delle cose tutte da Dio create. Il fine ultimo dunque, a cui tendono i fini delle diverse parti del nostro corpo, e delle diverse facoltà del nostro spirito, è la manifestazione della gloria divina. L' uomo, come abbiamo detto, dovendo perfezionar se stesso, dee dirigere le sue azioni libere agli stessi fini delle cose naturali; egli dee dunque dirigere le sue azioni libere alla manifestazione della gloria divina. L' uomo dee riguardare la legge di natura come legge data da Dio agli uomini: egli dee riguardare Dio come legislatore, e sommo sovrano degli uomini: egli dee glorificarlo in tutte le sue azioni. Ecco come dal principio della propria perfezione discendono, secondo la scuola wolfiana, i doveri tutti, che noi abbiamo con Dio.

L' ateo sebbene non possa negare la bontà e la malizia intrinseca delle azioni; pure non conoscendo Dio non ammette in tutta la sua estensione e perfezione, la legge di natura.

Tale è il sistema wolfiano su la morale.

§. XXVI. Il sistema dell' interesse personale, o dell' amor proprio fu, in tutta la sua deformità, presentato ne' libri di Elve-

Digitized by Google

zio. Questo filosofo concentrò tutte le facoltà intellettuali nella sola fisica sensibilità: da questo principio egli dedusse in un modo rigoroso, tutte le più mostruose illazioni: annientata tutta l' attività dell' anima, la virtù negli scritti di Elvezio scomparve dall' universo, e vi fu rimpiazzata da un grossolano egoismo. Se tutte le operazioni dello spirito non sono altra cosa che sensazioni, e se queste derivano necessariamente dalle impressioni degli oggetti, il vocabolo di *libertà* è un vocabolo vôto di senso: l' uomo segue colla stessa necessità le impressioni del piacere, e del dolore, colla quale il sasso, dalla forza di gravità, è spinto verso il centro della terra.

Se tutte le operazioni dello spirito non sono altra cosa, che sensazioni, segue, che l' uomo non è capace di altri piaceri, nè di altri dolori, se non di quelli de' sensi. Segue ancora, che le passioni tutte non sono altra cosa, se non che diversi modi dell' amore del piacere de' sensi; e che la virtù non può, e non dee avere altra base, se non che il piacere de' sensi. Così ecco nella filosofia dello spirito umano rimenati tutti i fatti ad un solo principio semplice la *fisica sensibilità*.

La

Digitized by Google

La fisica sensibilità, dice Elvezio, è l' unico motore dell' uomo: egli è solamente suscettibile di due specie di piaceri, e di dolori. L' una consiste ne' piaceri e ne' dolori fisici attuali, l' altra ne' piaceri, e ne' dolori fisici di previdenza o di memoria. Mi muojo di fame: io provo un dolore attuale. Prevedo, che ben tosto morrò di fame: io provo un dolore di previdenza, la cui impressione è tanto più forte, quanto questo dolore dee essere più prossimo e più vivo. La previdenza è un effetto della memoria: ora il proprio della memoria è di porre sino ad un certo punto gli organi nella contrazione in cui li pone più fortemente il supplizio. Egli è dunque evidente che tutti i piaceri, e tutti i dolori riputati *interiori*, sono tante sensazioni fisiche e che non si possono intendere per questi vocaboli *interiori*, ed *esteriori*, se non che le impressioni eccitate dalla memoria, o dalla presenza stessa degli oggetti.

Il rimorso, continua Elvezio, non è altra cosa, se non che la previdenza de' dolori fisici, a cui il delitto ci espone. Il rimorso è in conseguenza in noi l' effetto della sensibilità fisica. Un uomo è senza timore, egli è al di sopra delle leggi: egli commette senza pentimento l' azione di-

so-

Digitized by Google

sonesta, che gli è utile. L'esperienza c' insegna, che ogni azione la quale non ci espone nè alle pene legali, nè a quelle del disonore, è in generale un' azione eseguita sempre senza rimorso. Ma il disonore si riferisce sempre a' dolori fisici. Se il disonore, e il disprezzo degli uomini ci è insopportabile, ciò avviene, perchè esso ci presagisce delle disgrazie, ciò avviene perchè il disonore è in parte privato de' vantaggi legati alla riunione degli uomini in società, ciò avviene perchè il disprezzo annuncia poca premura dalla loro parte ad obbligarci; ciò avviene perchè ci presenta l' avvenire, come vôto di piaceri fisici, e pieno di dolori fisici.

L' uomo, prosegue Elvezio, è sensibile al piacere ed al dolore fisico: egli fugge in conseguenza il secondo, e cerca l' altro; ed a questa fuga e ricerca costante si dà il nome di *amor di se*. Questo sentimento è l' effetto immediato della sensibilità fisica, e per conseguenza comune a tutti, ed inseparabile dall' uomo. Noi gli dobbiamo tutti i nostri desiderii, tutte le nostre passioni: queste non possono essere in noi, se non che l' applicazione del sentimento dell' amore di se al tale o tale oggetto. A questo sentimento diversamente modificato, secondo

Digitized by Google

condo l' educazione, che si riceve, secondo il governo in cui si vive, e la posizione, in cui ciascuno si trova, si dee attribuire la sorprendente diversità delle passioni, e de' caratteri.

Ma che cosa è mai, secondo Elvezio, la virtù? Il citato filosofo considera la probità per rapporto ad un particolare, per rapporto ad una società particolare, per rapporto al pubblico, per rapporto a' secoli, ed a' popoli diversi, finalmente per rapporto all' universo; cioè riguardo agli uomini come uomini; così, per conoscere il sistema elveziano su la morale, fa d' uopo arrestarci a questa ultima probità. Se esistesse, dice il nostro autore, una probità per rapporto all' universo, essa non sarebbe, se non che l' abitudine delle azioni utili a tutte le nazioni: ora non vi ha alcuna azione, che possa immediatamente influire su la felicità o l' infelicità di tutti i popoli. L' azione la più generosa, per lo benefizio dell' esempio non produce mica nel mondo morale un effetto più sensibile di quello, che una pietra gettata nell' Oceano produce su i mari. Non vi ha dunque alcuna probità prattica per rapporto all' universo. A riguardo della probità d' intenzione, soggiunge Elvezio, che si ridurrebbe al desiderio costante, ed abi-

Digitized by Google

abituale della felicità degli uomini; e per conseguenza al voto semplice e vago della felicità universale. Io dico che una tal probità non è che una chimera platonica. In effetto, così continua l'autore citato, se l'opposizione degl' interessi de' popoli li tiene gli uni a riguardo degli altri in uno stato di guerra perpetua; se le paci concluse fra gli stati non sono propriamente che tregue paragonabili al tempo, che dopo un lungo combattimento due vascelli prendono per ristaurarsi, e ricominciare l' attacco; se gli stati non possono estendere le loro conquiste, ed il loro commercio, che a spese de' loro vicini; finalmente se la felicità, e l' ingrandimento di un popolo è quasi sempre legato all' infelicità, ed all' indebolimento di un altro, è evidente, conclude Elvezio, che la passione del patriottismo, passione tanto stimabile in un cittadino, è come lo prova l' esempio de' greci, e de' romani, assolutamente esclusiva dell' amore universale. Egli bisognerebbe per rendere reale questa spezie di probità, che le nazioni per mezzo di leggi, e di convenzioni reciproche si unissero fra di esse, come le famiglie, che compongono uno stato; che l' interesse particolare delle nazioni fosse sommesso ad un interesse più

ge-

Digitized by Google

generale; e che finalmente l' amor della patria, estinguendosi ne' cuori, vi si accendesse il fuoco dell' amore universale; ora, una tal supposizione non ha avuto nè avrà realtà. Si dee dunque concludere, che non può esistere una probità universale, nè pratticamente, nè nell' intenzione.

L' esposta dottrina, come vedete, distrugge direttamente l' esistenza del *bene morale*; e perciò eziandio l' esistenza del *male morale*. Ella nega qualunque dovere fondato nella natura fra uno stato politico, ed un altro stato politico: ella nega qualunque dovere universale, ed assoluto, di un uomo verso i suoi simili come uomini: questa legge impressa nell' anima di tutti gli uomini, assoluta, universale, immutabile che ci comanda, *di non offendere alcuno e di fare agli altri tutto il bene che per noi si può*, è relegata nel paese delle chimere platoniche.

Ma finalmente Elvezio parla dappertutto ne' suoi libri della virtù; che cosa mai egli intende con questo vocabolo? La virtù, egli dice, consiste nell' abitudine delle azioni utili al pubblico: il pubblico è per lui la società politica, di cui l' individuo è membro. Egli sembra così di ammettere la virtù del cittadino, e di negare

quella dell' uomo. Vi può essere un cittadino virtuoso, ma non mai l' uomo virtuoso. L' uomo della natura è, secondo lui, crudele. Il cittadino virtuoso è l' opera di una buona legislazione positiva; prima dello stabilimento delle politiche società, ed indipendentemente dallo stesso, non vi ha nè virtù, nè dovere, nè legge, nè vizio, nè delitto. Quando un legislatore illuminato sa combinare l' interesse personale dell' individuo coll' interesse generale del pubblico, in modo tale che l' individuo non può esser felice, cioè godere de' piaceri de' sensi, ed evitare le pene fisiche, senza procurare nel tempo stesso il bene generale, in una tale società politica i cittadini saranno necessariamente virtuosi; ma dove l' interesse pubblico è disgiunto dall' interesse privato, i cittadini saranno necessariamente viziosi. La virtù dunque ed il vizio sono l' effetto necessario della legislazione positiva.

Da ciò segue, che le stesse azioni possono insieme essere virtuose in un luogo, e viziose in un altro: possono ancora nella stessa nazione essere virtuose in un tempo, e viziose in un altro. Gettate gli occhi su la China, dice Elvezio, e domandate perchè si dà a' padri il diritto della vita, e della morte su i loro figliuoli; e vedrete, che

le

le terre di questo impero, per quanto estese esse fossero, non hanno potuto alcune volte sovvenire, che con pena a' bisogni de' suoi numerosi abitanti; or come la troppo grande sproporzione fra la moltiplicità degli uomini, e la fecondità delle terre, cagionerebbe necessariamente guerre funeste a questo impero, e forse ancor all' universo, si concepisce, che in un istante di carestia, e per prevenire un' infinità di omicidii, e di disgrazie inutili, la nazione chinese, ha potuto riguardare queste crudeltà come necessarie al riposo del suo impero; e perciò come virtuose; laddove in altri luoghi del mondo si riguarderebbero con orrore, e come delitti detestabili. Un Legislatore ha egli bisogno di dare delle leggi ad un popolo, l' impostura, con cui si fa credere come un inviato della Divinità essendo in tal circostanza utile a questo popolo, sarà un' azione virtuosa. ma se dopo bisognerà fare qualche cambiamento in questa legislazione, lo svelare l' impostura su l' origine divina di una tale legislazione, diverrà un' azione virtuosa, laddove prima la stessa azione sarebbe stata viziosa.

Tale è la deformità del sistema elvesiano su la morale.

Digitized by Google

§. XXVII. I due sistemi, che su la morale vi ho esposto, sebbene abbiano delle differenze molto importanti, pure convengono tutti e due nel porre nel piacere, o nella felicità, sia qualunque l' origine di questa, l' unico principio motore, e regolatore delle azioni umane. Tanto nell' uno, quanto nell' altro la legge primitiva e fondamentale dell' uomo è: *sii felice*: *fa ciò che ti rende felice*: *evita ciò che produce la tua infelicità*.

Le differenze fra questi due sistemi sono 1. nel sistema wolfiano si ammette l' esistenza delle azioni libere; questa si nega da Elvezio: 2. nel sistema wolfiano si ammette la bontà, e la malizia intrinseca; e perciò immutabile di alcune azioni: questa si nega da Elvezio: 3. nel sistema wolfiano la sorgente della vera felicità è nella ragione, la quale scovre la connessione fra le cause, e gli effetti; e dee perciò essere la legislatrice dell' uomo: nel sistema elveziano non possono esistere altri piaceri, ed altri dolori, se non che i *fisici*; e la sola fisica sensibilità è la sorgente della felicità, e della virtù.

Da ciò segue, che sussiste nel sistema wolfiano la legge morale, immutabile, uni-

Digitized by Google

universale dell' uomo; ma non sussiste una tal legge nel sistema elveziano, in cui non vi ha nè bene nè male *morale*.

Kant ha creduto, che la sorgente della moralità delle azioni libere non può mica riporsi nella felicità; e che è un distruggere la virtù, il riguardarla come il mezzo per esser felice. Ecco in breve il sistema di questo grande uomo.

Se rivolgiamo lo sguardo della meditazione su l' uomo interiore, noi troveremo in lui due tendenze distinte, che si disputano l' impero della sua volontà. L' una spinge l' uomo verso il *ben' essere*, l' altra lo spinge verso il *bene*. L' una gli dice: *sii felice*, l' altra: *sii virtuoso*. Egli non può giungere a soffogare interamente nè l' una, nè l' altra di queste due voci interiori, che a lui parlano dal fondo del suo essere: egli di rado, in questa vita, può metterle di accordo.

La prima tendenza ci spinge ad esser felice; ella può esprimersi a questo modo: *sii felice, se lo vuoi, e se lo puoi*: tu vi tendi da te stesso: è questo un bisogno della tua natura; io non impedisco, nè ordino. Sarebbe assurdo, che una legge morale fosse così concepita: *quando avrai fame ricercherai il nutrimento, e la be-*

van-

Digitized by Google

vanda quando avrai sete. L' uffizio della legge morale non è d' incoraggiare un bisogno; ma di regolarlo: ella dice: *quando avrai fame non mangerai il pane altrui: quando avrai sete non beverai il vino degli altri*. Raccomandare il correre dietro della felicità, e cercare di conseguirla, è fuori degli attributi della ragion prattica. Così quando l' uomo l' ottiene, non gli si dispensa nè lode, nè biasimo, per la *felicità* in se stessa. La coscienza si tace, la stima, ed il disprezzo morale, non si legano mica all' abilità, al talento di chi ha saputo procurarsi un godimento, o uno stato felice. In una parola, secondo il sistema che esponiamo, la legge morale non ha per oggetto il ben-essere dell' uomo; perciò i suoi precetti non consistono nella pratica de' mezzi per esser felice. La pratica di questi mezzi è fuor del comando della legge.

Ma quando questa stessa voce interiore ci dice: *sii giusto, fa il bene*, ella non ci parla più dello stesso modo. Ella ordina, ella prescrive, senza restrizione, senza eccezione: ella non dice più, *se tu vuoi*, *se tu puoi*; ma dice: *è necessario, tu devi*; e ministri della sua potenza la stima, ed il disprezzo vegliano all' esecu-

zio-

zione della legge . L' uomo intanto resta libero . La legge è precisa , ma non lo costringe . *È necessario* , ella dice , sotto la pena del disprezzo ; *tu devi* , sotto la pena di arrossire a' tuoi proprii occhi . Ma tu sei libero . Se il pendìo al tuo interesse , al tuo *ben-essere* ti piace maggiormente di seguire , nulla può impedirti di farlo . Ma seguendolo, una voce più potente in te del tuo sentimento di piacere , o di pena , ti dice : *tu non devi giammai ricercare il tuo ben-essere a spese della giustizia , e del bene* .

La stessa voce interiore , pronunciando su la proposizione inversa , dice : *Tu devi fare ciò che è giusto e buono , eziandio a spese del tuo ben-essere , e della tua felicità* .

La libertà dell' uomo consiste nella potenza piena e spontanea , di determinarsi fra questi due principii contrarii ; di agire e di volere come uomo *sensuale* ; di agire e di volere come uomo *ragionevole* .

Per farvi ben intendere il sistema kantiano su la morale , ricorro agli esempii . Wolfio , riponendo nel conseguimento della felicità , il principio conoscitivo de' doveri dell' uomo , insegna in conseguenza , *che l' uomo , è naturalmente obbligato a co-*

stru-

Digitized by Google

struirsi de' belli palagi; e che la legge di natura gli comanda di ciò eseguire, qualora ne ha i mezzi. Niente affatto, dice Kant, qui non vi ha dovere alcuno; la legge morale non impedisce la costruzione, di cui parliamo, nè la comanda: dove non vi è comando, nè divieto non esiste *dovere*; poichè non esiste necessità di fare. Prendiamo questa proposizione prattica: *non uccidere alcuno*. Qui si comanda assolutamente; qui dunque vi è *dovere*. Il principio perciò: *sii felice* esprime una tendenza, e può restringersi: *sii felice, se vuoi, e se puoi*. Il principio: *sii giusto* esprime una legge, una necessità di fare, esso è assoluto, universale, immutabile, e non soffre eccezione alcuna. Camminando in un bosco, ed essendo armato, m' incontro in un uomo, che conosco di avere del danaro: io mi trovo in indigenza, e tiro a vivere con penoso travaglio: il danaro si offre certamente a me, come un mezzo di esser felice, e l' uccisione occulta di questo uomo come un mezzo di avere del denaro. Se seguissi la tendenza al mio *ben-essere*, l' uccisione di questo uomo ne dovrebbe esser la conseguenza. Ma se voglio seguire la voce del dovere: *non uccidere alcuno*, io trascurerò il mio utile, ed a questo pre-

fe-

Digitized by Google

ferendo il dovere, farò un' azione virtuosa. L' utile, il mio ben-essere non va dunque qui d' accordo col principio del dovere. I due principii motori dell' uomo, cioè quello della felicità, e quello del dovere, sono due principii distinti, e spesso opposti l' uno all' altro. Un' amico morendo mi lascia nel silenzio molto danaro, raccomandandomi di darlo al suo figlio: niuno sa tal deposito, ed io posso impunemente ritenere per me il danaro: io sono nell' indigenza, ma non mi manca il necessario: il ritenere tal danaro mi offre la prospettiva di una vita commoda, e felice: qui di nuovo il principio della felicità si trova in opposizione con quello del dovere.

Se l' uomo non avesse, che il solo amore del piacere, egli non sarebbe, secondo Kant, libero: le sue volontà, e le sue azioni sarebbero una serie di atti sensuali, ed in conseguenza una serie di cause, e di effetti necessarii. Ma l' uomo ha nell' essenza stessa della sua ragione alcune regole, che non fanno che una cosa con essa; regole assolute che non soffrono eccezioni, ed intanto che queste regole si pongono, e si enunciano sotto la forma di un concetto assoluto, esse appartengono alla *ragion pratica*. Il tipo inalterabile del *giusto*, e del

bene.

Digitized by Google

bene è *a priori* e puro al fondo de' nostri cuori. Nella coscienza del dovere si contiene quella della propria libertà. Un' azione grande e generosa, un sagrifizio eroico prova la libertà dell' uomo, il quale ha potuto sottrarsi all' interesse, ed all' amor di se. Un delitto atroce la prova pure, avendo l' uomo potuto sottrarsi alla legge della sua coscienza. Generalmente, la coscienza del comando e del divieto è la coscienza della libertà. Le azioni necessarie non si comandano, come non si comandano le azioni per far le quali non si ha il potere. Se l' uomo facendo il bene non fosse libero di fare il male, egli non sarebbe mica *buono*, ed un essere capace di moralità.

Il primato morale appartiene al principio disinteressato del *giusto*, e del *bene*, il qual principio comanda, ed impone de' limiti al principio interessato del proprio ben-essere, o dell' amor di se. Questo è subordinato necessariamente al primo. Egli non è permesso in alcun caso, di ricercare il proprio utile, violando il dovere: è permesso al contrario, è degno di ammirazione, di osservare le regole della giustizia, violando quelle dell' interesse personale, sacrificando al dovere il proprio vantaggio. Il dovere non può in alcun caso essere subor-

di-

Digitized by Google

dinato all' interesse personale ; ma questo dee essere sempre subordinato al primo ,

§. XXVIII. Io convengo col filosofo di Koenisberg , che vi sono nell' uomo due principii determinanti della nostra volontà , il *piacere* , ed il *dovere* , o la felicità , ed il dovere . Io convengo , che il dovere determina per se stesso , indipendentemente dal piacere , e che esso non può subordinarsi alla felicità senza distruggersi . Io mi accingo a svilupparvi maggiormente questa importante dottrina , ed a garentirla da' sofismi dell' egoismo .

Ma in primo luogo cerchiamo : *Vi ha egli un bene morale, ed un male morale?* Vale a dire vi ha egli per colui che agisce un bene distinto dal piacere fisico , ed un male distinto dal fisico dolore ? Siamo noi obbligati a provare contro di Elvezio, e de' suoi discepoli la realtà delle distinzioni morali ? Coloro che la negano , dice Hume , possono essere riguardati come uomini che disputano di mala fede . In effetto non possiamo persuaderci , che un uomo ragionevole abbia giammai potuto credere con serietà , che tutte le azioni meritino egualmente l' amore , e la stima di tutti gli uomini. Qualunque sia l' insensibilità di un uomo , egli non lascerà di essere sovvente toccato

dalle

dalle immagini del giusto, e dell' ingiusto, e sia qualunque la forza de' suoi pregiudizii, egli non potrà non vedere, che gli altri sono suscettibili della stessa impressione; così il solo mezzo di convincere un avversario di questo carattere è, di abbandonarlo a se stesso; perchè se non trova persona che voglia obbligarsi con lui nella disputa, vi ha luogo di credere, che la noja basterà alla fine, per richiamarlo al buon senso ed alla ragione.

Ma troppo sovvente gli uomini chiudono gli occhi, per non veder la luce: troppo sovvente essi lasciano di rientrare in se stessi, e di consultare la propria coscienza, che è la pietra fondamentale, su di cui dee innalzarsi l' intero edificio della filosofia. Di che si tratta egli mai? *Vi sono azioni libere, che tutti gli uomini giudicano degne di lode, e di premio; e vi sono azioni libere, che tutti gli uomini giudicano degne di biasimo, e di pena?* Essendo un fatto incontrastabile, che vi sono tali azioni, la realtà delle distinzioni morali è dunque un fatto primitivo della nostra natura; poichè tutta la *moralità* delle nostre azioni consiste appunto in questo giudizio universale degli uomini; o per dir meglio, si manifesta per mezzo di un tal giu-

di

dizio. Che si presenti ad ogni uomo, prescindendo da qualunque interesse personale, un atto di beneficenza, ed un atto di crudeltà, chi mai non loderà, e giudicherà degno di premio il primo, e degno di biasimo, e di pena il secondo? Se
» nulla vi ha di morale, dice l' eloquen-
» te scrittor di Ginevra, nel cuore dell' uo-
» mo, donde gli vengono quei trasporti di
» ammirazione per le azioni eroiche, quei
» rapimenti di amore per le grandi anime?
» Questo entusiasmo della virtù, qual rap-
» porto ha egli col nostro interesse privato?
» Qualunque sia il numero de' malvagi su
» la terra, vi sono poche anime cadave-
» riche divenute insensibili, all' infuori del
» loro interesse a tutto ciò che è giusto, e
» buono. L' iniquità non piace, che tanto
» quanto se ne profitta; in tutto il resto si
» vuole, che l' innocente sia protetto. Si
» vede in una strada qualche atto di vio-
» lenza, e d' ingiustizia all' istante un mo-
» vimento di collera, e d' indignazione s'
» innalza al fondo del cuore, e ci porta a
» prendere la difesa dell' oppresso. Al con-
» trario se qualche atto di clemenza, o di
» generosità colpisce i nostri occhi, quale
» ammirazione, quale onore egli c' ispira!
» Chi è mai che non dica a se stesso:

io

Digitized by Google

» io vorrei aver fatto altrettanto ? Egli c'
» importa certamente molto poco, che un
» uomo sia stato malvagio o giusto due
» mila anni addietro; ed intanto siamo af-
» fetti dello stesso modo nella storia antica,
» come se tutto fosse accaduto ne' nostri
» giorni. Quale relazione hanno con me i
» delitti di Catilina ? Ho io forse paura di
» esser sua vittima ? Perchè dunque ho di
» lui lo stesso orrore, come se egli fosse
» mio contemporaneo ? *Noi non odiamo so-*
» *lamente i malvagi, perchè eglino ci*
» *nuocono, ma perchè son malvagi.*
» *Non solamente noi vogliamo esser fe-*
» *lici, ma vogliamo eziandio l' altrui*
» *felicità*, e quando questa nulla costa alla
» nostra, ella l' aumenta. Finalmente si ha,
» malgrado se, pietà degl' infelici; si soffre
» quando si è testimone del loro male. I
» più perversi non saprebbero interamente
» perdere questo pendìo: sovvente esso li
» mette in contraddizione con se stessi. Il
» ladro che spoglia i passaggieri, covre la
» nudità del povero; ed il più feroce as-
» sassino sostiene un uomo, che sviene.
» Si parla del grido de' rimorsi, che puni-
» sce in segreto i delitti nascosti, e li met-
» te sì sovvente in evidenza. Oimè! Chi
» di noi non intese giammai questa impor-

tuna

Digitized by Google

» tuna voce? Si parla per esperienza, e si
» vorrebbe sommergere questo sentimento
» tirannico, che ci dà tanto tormento. Ub-
» bidiamo alla natura, conosceremo con qual
» dolcezza ella regna, e qual piacere si tro-
» va, dopo di averla ascoltata, nel rendersi
» una buona testimonianza di se stesso. Il
» malvagio teme, e fugge se stesso; egli
» si diverte gettandosi fuor di se stesso, egli
» gira attorno di se gli occhi inquieti, e
» cerca un oggetto che lo lusinga: sen-
» za la satira amara, senza la burla
» insultante egli sarebbe sempre triste;
» il riso burlesco è il solo suo piacere.
» Al contrario la serenità del giusto è
» interiore, il suo riso non viene da ma-
» lignità, ma di gioja; egli ne porta la
» sorgente in se stesso, egli è gajo tanto
» solo, che in mezzo di una società di uo-
» mini: non tira la sua contentezza da co-
» loro che l'avvicinano, egli la comunica
» loro.

» Gettate gli occhi su tutte le nazioni
» del mondo, percorrete tutte le istorie.
» Fra tanti culti inumani, e bizzarri, fra
» questa prodigiosa diversità di costumi, e
» di caratteri, troverete dappertutto le stes-
» se idee di giustizia, e di onestà, dapper-
» tutto gli stessi principii di morale, dap-

per-

Digitized by Google

» pertutto le stesse nozioni del bene, e del
» male. L' antico paganesimo ha partorito
» degli Dei abominevoli, che si sarebbero su
» questa terra puniti come scellerati, e che
» non offrivano per quadro della felicità su-
» prema, se non che delitti da commet-
» tersi, e passioni da contentarsi. Ma il
» vizio armato di un' autorità sacra, discen-
» deva invano dal soggiorno eterno, l' istin-
» to morale lo rispingeva dal cuore degli
» umani. Celebrando le dissolutezze di
» Giove, si ammirava la continenza di Se-
» nocrate; la casta Lucrezia adorava l' im-
» pudica Venere; l' intrepido Romano sa-
» grificava alla paura; egli invocava il Dio
» che mutilò il proprio padre, e moriva
» senza mormorare dalla mano del suo: le
» più spregevoli Divinità furono servite da'
» più grandi uomini. La santa voce della
» natura, più forte di quella degli Dei, si fa-
» ceva rispettare su la terra, e sembrava
» rilegare nel cielo il delitto co' colpevoli.

» *Vi è dunque nel fondo delle ani-*
» *me nostre un principio innato di giu-*
» *stizia, e di virtù, sul quale, mal-*
» *grado le nostre proprie massime, noi*
» *giudichiamo le nostre azioni, e quelle*
» *degli altri come buone, o come male;*
» *ed a questo principio io dò il nome*
di

Digitized by Google

» *di coscienza*. Ma a questo vocabolo io
» odo elevarsi da tutte le parti il cla-
» more de' pretesi saggi : errori dell' in-
» fanzia , pregiudizii dell' educazione , gri-
» dano eglino tutti di concerto ! Nulla vi
» ha nello spirito umano , se non che ciò
» che viene dall' esperienza ; e noi non
» giudichiamo di alcuna cosa , che su delle
» idee acquistate. Eglino fanno dippiù: que-
» sto accordo evidente ed universale di tut-
» te le nazioni , eglino osano rigettarlo ,
» e contro la luminosa uniformità del giu-
» dizio degli uomini , eglino vanno a cer-
» care nelle tenebre qualche esempio oscu-
» ro , e conosciuto da essi soli , come se
» tutte le inclinazioni della natura fossero
» distrutte dalla depravazione di un popolo,
» e che tosto che vi ha de' mostri, la spe-
» zie nulla più fosse. Ma che servono allo
» scettico Montagna i tormenti che si dà
» per disterrare in un angolo del mondo
» un costume opposto alle nozioni della
» giustizia ? Che cosa gli serve di dare a'
» più sospetti viaggiatori l' autorità , che
» egli rifiuta agli scrittori i più celebri ?
» Alcuni usi incerti , e bizzarri , fondati
» su cause locali che ci sono ignote , di-
» struggeranno eglino l' induzione generale,

Digitized by Google

» tirata dal concorso di tutti i popoli, op-
» posti in tutto il resto, e di accordo su
» di questo solo punto? O Montagna! tu
» che ti vanti di sincerità, e di verità, sii
» sincero, e veridico, se un filosofo può
» esserlo, e dimmi se vi è qualche paese
» su la terra, in cui sia un delitto, di es-
» ser fedele, clemente, benefico, gene-
» roso, o in cui l' uomo buono sia disprez-
» zabile, ed il perfido onorato? Ciascuno,
» dicesi, concorre al bene pubblico, per
» suo interesse; ma donde deriva, che il
» giusto vi concorre col suo pregiudizio?
» Che cosa è mai andare alla morte per suo
» interesse? *Senza dubbio niuno agisce*
» *che pel suo bene; ma se non vi è un*
» *bene morale di cui bisogna tener con-*
» *to, non si spiegheranno giammai per*
» *l' interesse personale, se non che le a-*
» *zioni de' malvaggi.*

» È da credere inoltre, che non si
» tenterà punto, di andare più lungi. Sa-
» rebbe una filosofia troppo abominevole
» quella, in cui si sarebbe imbarazzato
» delle azioni virtuose, in cui non si po-
» trebbe sortire fuori dell' imbarazzo, che
» ritrovando contro di queste delle inten-
» zioni basse, e de' motivi senza virtù,

ed

Digitized by Google

» ed in cui sarebbe necessario di avvilir
» Socrate, e di calunniare Regolo. (a)

§. XXIX. Io vi ho trascritto questo lungo bel pezzo dello scrittor. ginevrino, perchè avendo egli adottato la dottrina di Locke su l' origine delle nostre idee, non può riguardarsi come sospetto; e ciò dimostra, che l' evidenza l' obbligò ad abbandonar su questo punto il filosofo inglese. Lo stesso accadde a Voltaire. Dall' altra parte una costante esperienza mi ha fatto conoscere, che ne' tempi nostri il pregiudizio dell' autorità ha più forza di quello, che comunemente si crede; e siccome la dottrina del sensualismo, mediante le opere di *Tracy*, non lascia di essere molto comune nella nostra Italia; così ho stimato di porre in bocca di un filosofo lockiano le ragioni, che stabilendo, senza replica, la realtà delle distinzioni morali, distruggono il sistema elveziano su la morale, sistema fatale alla vera virtù.

Contro la realtà delle distinzioni morali Elvezio e gli altri della stessa dottrina oppongono alcuni costumi barbari di alcune nazioni: sebbene a questa obbiezione si contiene la risposta nel passo rapportato nel

(*a*) *Emilio lib. IV.*

§

Digitized by Google

§ antecedente, pure bisogna aggiungere, che tali costumi non erano che una falsa applicazione di un principio buono e vero di morale; per esempio è un principio vero, *che i padri debbono procurare la felicità de' loro figliuoli.* Dalla falsa applicazione di questo principio è derivato il costume, di esporre, e far perire i bambini mal formati di corpo, e che annunziavano una complessione debole, e soggetta a de' mali perenni: si credeva togliendo a questi bambini la vita, di risparmiar loro una serie inevitabile di mali. Ma comunque ciò sia, noi non pretendinmo di sostenere che non vi sieno degli errori in morale; sosteniamo solamente, che non vi ha uomo ragionevole su la terra, il quale non ammetta una distinzione morale fra le azioni libere. Ad onta di questi costumi, niuno dirà, *che il padre dee odiare il figlio, o il figlio il padre.* Elvezio pretende inoltre, che tutti i popoli hanno avuto sempre la stessa idea della virtù, e che hanno fatto consistere questa nell' abitudine delle azioni utili alla propria patria; ma questo filosofo ricorrendo ad alcuni fatti della storia del genere umano, per appoggiare la sua dottrina ne ha obbliato uno molto luminoso, e che è sufficiente a distruggere il suo si-

ste-

Digitized by Google

stema. Temistocle annuncia nell' assemblea del popolo ateniese, che egli ha da proporre un' operazione vantaggiosa per la repubblica; ma che tale progetto dee restar segreto: si nomina Aristide, per udire il progetto, e farne il suo rapporto: Aristide ritorna e dice: *ciò che propone Temistocle sarebbe in effetto molto vantaggioso, ma ingiusto: noi nol vogliamo dunque in alcun modo*, grida tutto il popolo; ecco distrutto il sistema di Elvezio.

Lo stesso filosofo pretende, che i rimorsi nascono dalla previsione de' dolori fisici che il delitto produce, e che un uomo potente, e che non teme alcuna pena, commette il delitto senza rimorso. Ma Elvezio il quale ricorre sempre, a torto ed a rovescio, alla storia, per appoggiare la sua dottrina, avrebbe potuto osservare che la storia di Nerone la distrugge. Questo imperatore sul principio del suo impero era giusto, liberale affabile, ed il suo cuore sembrava sensibile alla pietà. Quando poi abbandonatosi al delitto ed alle scelleraggini, fece pugnalare la sua madre Agrippina, appena questa fu morta, al disgraziato figliuolo cominciarono a farsi sentire le voci della natura: sembrava sempre a quel barbaro di veder Agrippina tinta di

san-

Digitized by Google

sangue, e spirante sotto i colpi de' ministri delle sue vendette. I rimorsi sono naturali all' uomo: l' abitudine al delitto impedendolo di ripiegare l' attenzione su di se stesso, può renderlo sordo alla voce de' rimorsi. Ma quando l' essere ragionevole rientra in se stessso non può non conoscere la deformità de' suoi vizj, e non condannare le sue male azioni:

Concludiamo: *Esistono alcune azioni moralmente buone, ed alcune azioni moralmente male. Una siffatta distinzione è fondata su la natura dell' uomo. È questa una verità primitiva della nostra natura.*

§. XXX. I filosofi distinguono due specie di proposizioni, le proposizioni *teoretiche*, e le proposizioni *prattiche*. La proposizione teoretica è quella, in cui si afferma un predicato del soggetto, o pure del soggetto si nega un predicato. *Il sasso è pesante. Il sasso non è sensitivo.* La proposizione *prattica* è quella in cui si afferma, che una qualche cosa può farsi, o si domanda di doversi qualche cosa fare. Per esempio: *i numeri semplici, cioè i numeri da 1 sino a 9 possono sommarsi insieme. Una linea retta terminata può nella stessa direzione prolungarsi.* In sif-

Digitized by Google

siffatte proposizioni si afferma, che qualche operazione può farsi, e siccome una tal possibilità si manifesta per se stessa, senza alcuna prova; perciò i filosofi riguardano queste proposizioni come *evidenti per se stesse*; e per distinguerle dalle proposizioni per se stesse evidenti teoretiche, chiamano queste *assiomi*, e le prime *postulati*. Le proposizioni poi, che non sono evidenti per se stesse, e che hanno bisogno di altre proposizioni, per produrre la persuasione, se sono teoretiche son chiamate *teoremi*, se son prattiche son chiamate *problemi*. Gli esempj de' teoremi vi s' incontrano in tutti questi elementi. Abbiamo dimostrato nella logica pura, che il raziocinio costa di tre giudizii, e che esso costa di tre idee; eccovi dunque due teoremi: *Il raziocinio costa di tre giudizii*. *Il raziocinio costa di tre idee*. Se vi propongo due numeri composti per esempio 2524, e 3542 per sommarli insieme vi propongo un problema da risolvere: ciò vale quanto dire, vi propongo un' operazione da fare; ma siccome non è immediatamente evidente la possibilità di tale operazione, ed in conseguenza il modo come può eseguirsi; così è necessario, che io vi faccia conoscere il modo di eseguire la operazione proposta, e

che

Digitized by Google

che vi dimostri come con tal modo si ottiene ciò che si vuole ottenere. Il problema ha perciò due parti, nna chiamata la *soluzione del problema*; e l' altra la dimostrazione di questa soluzione. Ritornando all' esempio dato, io procederò a questo modo: col problema proposto si cerca, che i due numeri dati 2524, e 3542 costituiscano insieme un solo numero; ora ciò è lo stesso, che formare un numero dalle diverse parti de' numeri dati; ma le diverse parti de' numeri dati sono numeri semplici, e per lo postulato riferito di sopra, i numeri semplici possono sommarsi insieme; io dunque domando qui, di doversi sommare insieme, i numeri semplici de' due numeri dati: dico dunque 2 e 4 fanno 6, e noto 6 alla destra, e vedo bene, che 6 qui denota unità semplici. Similmente seguendo dico, 4 e 2 fanno 6, e noto 6 sotto le decine, 5 e 5 fanno 10, ma questi due 5 sono centinaja, e dieci centinaja fanno un migliajo; non ho dunque qui in risultamento alcun centinajo; perciò pongo il zero nel luogo delle centinaja, ed unisco il migliajo o l' unità di migliajo a' numeri 3 e 2, e dico 1 più 3, più 2 fa 6, e noto 6 alle migliaja. Avrò dunque in risnltamento 6066. Un tal numero essendosi forma-

to

Digitized by Google

to coll' unione delle diverse parti de' numeri dati : ed essendo dall' altra parte un assioma, che il tutto è uguale alle sue parti prese insieme, segue che il numero 6066 è uguale a' due numeri dati presi insieme; il che vale quanto dire, che ho ben risoluto il problema.

Prendiamo un altro esempio dalla filosofia. Mi è noto dall' esperienza, che io posso imprimere un qualche pensiere nella mia memoria; enuncio dunque questo fatto come un postulato a questo modo: *vi sono alcuni pensieri di tal brevità, cioè che si esprimono con una proposizione semplice ed incomplessa, che si possono facilmente imprimere nella memoria*; o pure a questo modo: *imprimere nella memoria alcuni pensieri brevissimi.* Ciò supposto, ecco un problema: *trovare un modo, con cui si possa imprimere nella memoria una serie di proposioni, notabilmente lunga.* Dividete questa serie in parti brevi tanto, che possiate ciascuna separatamente facilmente imprimere nella memoria: dopo di avervi mandato a memoria la prima, mandatevi a memoria la seconda: ciò può farsi per lo postulato premesso: prestate la vostra attenzione al termine della prima, ed al principio della seconda; così per l' as-

Digitized by Google

ciazione delle idee il termine della prima si legherà col principio della seconda : in tal modo avrete mandato a memoria le due parti insieme : praticate lo stesso colla parte terza del discorso , e di seguito colle altre : passate e ripassate l'intera serie più volte : avrete così impresso nella memoria il vostro discorso intero . Ecco la soluzione ragionata del problema , vale a dire la soluzione e la dimostrazione insieme di essersi il problema ben risoluto.

Gli *assiomi* sono proposizioni teoretiche indimostrabili , cioè primitive . I *postulati* sono proposizioni prattiche indimostrabili. I *teoremi* sono proposizioni teoretiche dimostrabili. I *problemi* sono proposizioni prattiche dimostrabili.

Ma tanto i postulati , che i problemi non sono *leggi prattiche*. Ciò vale quanto dire , che queste proposizioni prattiche chiamate postulati e problemi non sono *comandi* , non esprimono operazioni necessarie a farsi. Io posso sommare insieme, se voglio, due numeri semplici , e due numeri composti. Posso se voglio imprimere , nella mia memoria , un lungo discorso. Queste tali proposizioni , ed altre simili , non esprimono che la sola possibilità di alcune date operazioni : esse non contengono alcun co-

Digitized by Google

comando. Le leggi del moto, delle quali vi ho parlato nella logica mista, sono teoremi non mica leggi prattiche. *Un corpo, essendo in quiete persevera nello stato di quiete se una causa esterna non lo costringe a cambiare il suo stato.* Questa legge della natura materiale equivale ad un teorema; ma ella non è mica una legge prattica, poichè non esprime alcuna operazione assolutamente necessaria a farsi, non esprime alcun comando.

Prendiamo ora queste due proposizioni prattiche: *non uccidere alcun uomo. Rendi il deposito confidatoti.* Esse esprimono un' operazione, che non solamente può farsi; ma che dee assolutamente farsi. Esprimiamole in altro modo. *Il non uccidere alcun uomo è un tuo dovere. Il rendere il deposito che ti si è confidato è un tuo dovere.* Ora donde vien ella questa nozione di *dovere*, nozione essenziale a tutti i precetti morali, e senza la quale un precetto non sarebbe precetto? Io vedo bene che negli esempii recati le nozioni di *omicidio*, e di *restituzione di deposito*, in quanto agli elementi semplici da' quali son composti mi vengono dal di fuori; ma non posso assegnare la stessa origine alla nozione del *dovere*. Chi è che, indipendentemente dalla

legge

legge positiva, mi comanda di non uccidere un uomo, di rendergli il deposito, che mi ha confidato? È la mia ragione, la quale comanda alla mia volontà. Son io che comando interiormente a me stesso. Questo comando non mi viene dunque dal di fuori, ma dall' interno del mio essere. Ciò vale quanto dire, che la nozione del *dovere* viene a me dall' interno, non dall' esterno; poichè come abbiamo detto, queste proposizioni: *non uccidere. Rendi il deposito, che ti si è confidato*, le quali contengono un comando equivalgono alle seguenti: *il non uccidere è un tuo dovere. Il rendere il deposito, che ti si è confidato è un tuo dovere.* Il predicato di siffatti giudizii è la nozione del *dovere*: e questa nozione viene da noi, non dagli oggetti. È questa una verità evidente a chi riflette di buona fede. Questa nozione del dovere, essenziale alla nostra ragione, la rende *ragion prattica o legislativa.*

Alcuni filosofi pensano, che i principii della morale ci sono innati. Questa dottrina mi sembra non potersi sostenere. Affinchè il precetto: *non uccidere* fosse innato, sarebbe necessario, che fosse innata l' idea dell' omicidio, il che è falso; poichè questa nozione, riguardo agli elementi sempli-

ci

Digitized by Google

ci, di cui si compone, ci viene dal di fuori; ed essa in quanto alla sua composizione può essere *avventizia* o *fattizia*. Supponiamo, che un uomo, non avendo idea della morte, tirasse un colpo di pietra ad un altro, e così l' uccidesse, egli acquisterebbe l' idea dell' omicidio, e questa idea sarebbe avventizia: supponiamo inoltre, che un uomo vedendo che un animale va a morte, in seguito di alcuni colpi che riceve; immagini, che lo stesso accadrà ad un uomo ricevendoli; egli acquisterà così l' idea dell' omicidio; e questa idea sarebbe in tal caso fattizia.

L' uomo è però costituito di tal natura, che la nozione del *dovere* sorte, nelle occasioni dal suo proprio fondo: ella, riguardo alla sua origine, è una nozione *soggettiva* venendo dal soggetto, che dee agire. La nozione del *dovere* sorte dall' interno di noi medesimi, ed applicandosi alle azioni che si presentano allo spirito, costituisce quei giudizii, che sono *precetti* o *comandi*. Al momento, che si presenta al mio spirito, la restituzione richiesta di un deposito a me confidato la mia ragione diviene prattica e spiega una legge; ella mi comanda di rendere il deposito; ella alla chiesta restituzione del deposito applica la nozione

del

Digitized by Google

del dovere, che in quel momento sorte dal suo fondo, e si manifesta.

§. XXXI. Tutti gli uomini si presentano alla ragione, come esseri ragionevoli, e liberi. Sotto questo punto di veduta, eglino son riguardati come perfettamente simili. Tosto che riguardo gli altri uomini come simili a me; allora che son destinato ad agire, e ad esercitare su di essi una certa influenza, la ragione mi comanda di non violare, nelle mie azioni, questa similitudine, e di rispettare l' indipendenza individuale. Questa legge di eguaglianza, e d indipendenza razionale, può esprimersi nel seguente modo. *Riguarda costantemente e senza eccezione, nelle tue azioni, un uomo, come un altro te stesso; come indipendente nelle sue azioni cioè come padrone di se stesso; e non pretendere di farlo servire come un mezzo cieco per la tua felicità, ma riguardalo come destinato per se stesso. Ciò vuol dire in breve. Non violare la similitudine e l' indipendenza de' tuoi simili.* Questa legge, questo comando è nell' essenza della ragion prattica, vale a dire di quella ragione, che dimostra la determinazione della mia volontà come necessaria a dover esser posta in effetto.

Que-

Digitized by Google

Questa regola è proibitiva: ella assegna a ciascun uomo i limiti delle sue azioni. Tu puoi, ella dice far tutto ciò che non offende l' indipendenza, e l' uguaglianza de' tuoi simili. Tu non potrai assoggettarli come mezzi ciechi pel tuo ben essere.

Il P. *Soave* ha fatto un' obbiezione contro di questa legge della natura ragionevole. Mi è lecito, egli ha detto di servirmi dell' altrui soccorso, e dell' altrui operazione per la mia felicità; posso dunque riguardare gli altri come mezzi della mia felicità. Ma questa obbiezione è frivola.

Quando mi dirigo ad un mio simile, chiedendogli del soccorso, pretendo io forse di assoggettarlo a' miei voleri? pretendo forse, che egli nel cercare la sua felicità, ove non offende me, non segua il suo giudizio? Io lo lascio nella libertà di soccorrermi se vuole. Far servire un altro come mezzo alla propria felicità significa inferirgli violenza, e farlo concorrere come un cieco istrumento al proprio interesse. Quando chiedo soccorso al mio simile, io cerco di muovere la sua volontà a determinarsi liberamente a soccorrermi. Ma se con una pistola alla mano dico al mio simile: dammi la tua borza, io violo la dignità di lui,

of-

Digitized by Google

offendo l' uguaglianza naturale degli uomini, non lascio, che costui segua liberamente nelle proprie azioni il suo giudizio; io mi servo di lui come di un cieco istrumento pel mio interesse. Quando un artista impiega la sua operazione a mio vantaggio: egli liberamente consente a fare alcuni lavori, ed io liberamente consento a dargli una certa mercede: egli concorre liberamente alla mia felicità, perchè io concorro alla sua. *Soave* non ha dunque compreso il principio enunciato, e la sua obbiezione è frivola e sofistica. Se un artista ripugnasse di farmi alcuni lavori, ed io inferendogli violenza, lo forzassi a farli, non sarei forse ingiusto?

Il principio di cui parliamo corrisponde al precetto: *non offendere alcuno*. Da dove vien esso un tal comando? Dall' ininterno di noi stessi. Esso può esprimersi a questo modo: *il non offendere il proprio simile è un dovere*.

Ecco la prima circostanza, in cui il dovere si mostra a noi.

Un tal dovere si manifesta eziandio ne' più scellerati. Una comitiva di assassini vive errando ne' boschi: ella rubba ed uccide i viaggiatori. Per vedere se il non rubbare, il non uccidere sia un dovere, e se sia per

tale

Digitized by Google

tale riconosciuto da ciascuno della compagnia, supponiamo che uno di questi rubbi tutti gli altri compagni; un fremito di sdegno si eleverà nella compagnia contro colui, che toglie fraudolentemente la robba de' suoi compagni. Costoro dunque non approvano, non vogliono il furto. Il non rubare è dunque un' azione negativa voluta da tutti gl' individui della spezie umana, anche da quelli stessi, che rubbano. Nel momento che rubbano, eglino non vogliono essere rubbati. Eglino rubbano mossi dal loro interesse: fate astrazione di questo interesse particolare, gli uomini tutti non vogliono il furto. Un ragazzo innoccentemente battuto vi dirà: *io nulla vi ho fatto di male, perchè dunque mi battete voi?* Ecco la voce interna, universale della coscienza: ella grida perennemente: *non offendere alcuno.*

La legge la quale proibisce alcune azioni, ci lascia la libertà morale di fare tutte le altre: questa libertà di fare ciò che la legge non proibisce è ciò che dicesi *diritto.* Questo diritto è congiunto col dovere negli altri di rispettarlo; senza di che il diritto non sarebbe diritto.

Quindi l' altro precetto assoluto della ragion prattica congiunto al primo: *rendi*

Digitized by Google

a ciascuno il suo diritto. La legge non mi proibisce di travagliare per lucrarmi il vitto. quando tu convieni meco di una mercede pel mio travaglio; io seguìto il travaglio ho il diritto di esiggere la mercede convenuta, e tu hai il dovere di rendermi il mio diritto. *Non offendere alcuno*, *rendi a ciascuno il suo diritto*, son questi i due principii primitivi, e fondamentali di tutti i doveri, che i moralisti chiamano *perfetti*. Nella esecuzione di essi consiste la *giustizia*. Quindi la ragion prattica comanda a ciascun uomo *sii giusto*.

Se nell' interno di noi stessi troviamo la legge: *sii giusto*; vi troviamo ancora quella che ci comanda di essere umani, e benefici. *Sii benefico*. Che! Forse tutti gli uomini non hanno in orrore l' uomo inumano quantunque giusto? Non riguardano forse con indignazione quel ricco avaro, che chiude le orecchie alla voce dell' indigenza? Forse una voce interiore non ci grida ella: *soccorri*, *se puoi i bisognosi*? Non guardiamo noi con rispetto quell' uomo pietoso, che asciuga le lagrime della vedova desolata, e dell' abbandonato pupillo? colui che penetrando nel tugurio del povero copre la nudità di lui, che satolla il famelico, istruisce l' ignorante, e consola lo sventurato,

non

Digitized by Google

non è egli un uomo rispettabile agli occhi di tutto il genere umano? Oh beneficenza! oh virtù divina! oh quanto tu sei per te stessa amabile.

Sii giusto, sii benefico, se puoi e quanto puoi. Il primo precetto è assoluto: il secondo è ristretto da una condizione; poichè l'uomo può sempre non offendere gli altri, ed essere giusto; ma non può sempre essere benefico. I moralisti hanno perciò chiamato i doveri derivanti dal primo precetto *doveri perfetti*, quelli derivanti dal secondo *doveri imperfetti*. Voi mi domandate di soccorrervi con del danaro; io potrò non avere danaro per darvi il soccorso domandatomi; in questo caso il mio dovere di soccorso cessa. Ora il conoscere se sono nel potere di soccorrervi, o nol sono, dee appartenere a me stesso; i moralisti dicono perciò, che l'uomo non ha il diritto di forzare gli altri a soccorrerlo. Ma questi doveri di beneficenza non lasciano di essere reali, come quelli di giustizia; e la loro trasgressione è accompagnata dal grido dell'universale indegnazione degli uomini. Chi mai avendo una lauta mensa, e vedendo cadere in deliquio per la fame un suo simile, non ode la voce imperiosa della coscienza: *soccorrilo?*

Que-

Digitized by Google

Questi due precetti: *sii giusto . sii benefico , se puoi , e quanto puoi.* Sono precetti primitivi , che l' uomo trova in se stesso , nell' essenza della sua ragion prattica. I filosofi , che tentano di risalire al di là di questa voce interna per provarli, fanno degl' inutili sforzi.

L' Evangelo gli annnncia in questi termini : *non fare agli altri quello, che non vorresti , che fosse a te fatto. Fa agli altri quello , che vorresti , che gli altri a te facessero.* Ogni uomo vuole non essere offeso , e che gli si renda il suo diritto ; egli non dee dunque offendere gli altri , e dee rendere a ciascuno il proprio diritto. Ogni uomo vuole ne' proprii bisogni l' altrui soccorso ; egli dee dunque il soccorso agli altri. Ecco la voce pura della ragion prattica , scevra da qualunque metafisica sottigliezza.

Un moderno filosofo *Ancillon* , ha definito il dovere , *la volontà generale del genere umano.* I due caratteri del dovere, ha egli detto , sono di essere *assoluto* , ed *universale* ; ciò appunto lo distingue dal piacevole , e dall' utile , che sono sempre relativi. Ciò che tutti gli uomini vogliono , per essi stessi , come per l' universalità de' loro simili , per tutti i tempi,

Digitized by Google

tempi, e per tutti i luoghi; ciò che eglino vogliono, facendo astrazione da loro interessi particolari, dalle loro affezioni, e dalle loro inclinazioni individuali; ciò che vogliono anche quando non l' hanno fatto, o nol fanno; ciò che vogliono come uomini, come esseri ragionevoli, e liberi, ecco il dovere. *Esso è la volontà generale della spezie umana*, e ciò che sarebbe una cattiva definizione della legge, civile, e politica, è un' eccellente definizione della legge morale. (a)

Kant ha enunciato il principio costitutivo de' doveri a questo modo: *opera in modo, che la massima particolare della tua volontà, possa insieme sempre valere come principio della legislazione universale*. Questa legge, dice il filosofo citato, è semplicemente formale. Per farvi intendere questa dottrina, vi fo osservare, che tutti i doveri particolari differiscono fra di essi materialmente, ma tutti hanno la stessa forma; vale a dire, che tutti sono doveri; e tutti debbono avere il costitutivo del dovere. *Rendi il deposito*, è un dovere materialmente diverso da questo: *non calunniare*

(a) *Degli sviluppamenti del me umano cap. XI.*

Digitized by Google

niare alcuno : poichè le azioni comandate son diverse l' una dall' altra. Ma tutte e due queste azioni, intendo per azione anche l' azione negativa o l' omissione, convengono in ciò, che sono *doveri*; vale a dire azioni necessarie a farsi da tutti gli uomini. Ora se sono azioni doverose per tutti gli uomini, segue, che agendo conformemente al dovere, la massima particolare della nostra condotta può servire di massima universale per tutti gli esseri ragionevoli. Ecco sviluppato il senso del principio kantiano. Inoltre nelle azioni, in cui seguiamo le particolari inclinazioni del nostro ben essere, non può esservi questa assoluta universalità, che nel dovere richiedesi. Un uomo preferisce il teatro al giuoco, cioè il piacere del teatro a quello del giuoco. Un altro preferisce il piacere della conversazione, un altro il piacere della tavola, un altro il piacere della lettura, un altro il piacere venereo ec.

Non può dunque accadere, che nel seguimento del piacere, le massime di condotta di un uomo sieno universali per tutti gli uomini. Ma nel dovere questa universalità è assoluta. *Non offendere alcuno.* Questa massima è di un' assoluta universalità; essa è per gli uomini di tutti i luoghi

ghi, e di tutti i tempi. L' interesse è variabile, il dovere invariabile.

Concludiamo, che vi sono due principii, i quali influiscono a determinare la nostra volontà, cioè *la felicità* ed *il dovere* e che il secondo non è subordinato come mezzo al primo; ma determina la volontà per se stesso; e che il dovere non è che apparente, quando si ama come mezzo pel proprio interesse. Confermiamo maggiormente questa importante verità.

§. XXXII. Da quanto ho detto rilevasi abbastanza, che il dovere non può riguardarsi come un mezzo pel nostro ben essere, e come subordinato al nostro personale interesse. Ma siccome in questo secolo, il quale non offre una rigidezza di costumi, la morale dell' interesse personale ha molti difensori, così stimo di trattenermi ancora su questo punto importante, ad oggetto di risvegliare, per quanto mi è possibile, e di alimentare ne' cuori de' giovanetti il sacro fuoco della virtù.

Dicendo, che la giustizia non è che l' interesse *bene inteso*, si stabilisce, che l' interesse è il principio della giustizia, ed in conseguenza, che se in un caso dato l' interesse meglio inteso ci consigliasse un' azione che in altre circostanze avremmo ri-

guar-

Digitized by Google

guardàta come ingiusta, non solamente noi oseremo permetterla; ma la commetteremmo eziandio per dovere. Qualunque spiegazione che si dà a questi vocaboli: *interesse bene inteso*, la proposizione enuncierà sempre una sommissione della giustizia a qualche cosa, che non è la giustizia: l' interesse l' adotta come un mezzo per lui. Stabilendo un interesse *bene inteso*, e *male inteso*, non si pongono in opposizione due interessi differenti; al contrario si pone in fatto, che non vi ha che un interesse unico, che l' uomo giusto e l' uomo ingiusto hanno ugualmente in veduta, e che fra di essi non vi ha che questa differenza, che l' uomo ginsto è un uomo accorto, e l' uomo ingiusto un imbecille: l' uno, e l' altro hanno però lo stesso cuore, eglino desiderano la stessa cosa; solamente l' uno giunge al suo scopo, e l' altro non vi giunge.

La semplice esposizione di questa dottrina bastar dovrebbe per conoscerne la deformità. Non ci allontaniamo dal principio che è la base di questa morale dell' interesse, cioè che il piacere, e l' utile proprio, sia l' ultimo fine dell' uomo. A questo sol colpo cadono le più belle virtù sociali. L' uomo nulla può amare fuori di se stesso, se non per se stesso. Il precetto dunque

dell'

Digitized by Google

dell' amore de' nostri simili è un precetto impossibile. L' uomo non ama, nè può amare il bene altrui, il bene pubblico se non che per la connessione, che ha questo col suo privato interesse. Ciò vale quanto dire, che l' uomo non può, e perciò non dee amare gli altri; ma solamente se stesso. Non vi sono dunque de' doveri sociali, de' doveri verso gli altri. La preferenza del pubblico al bene privato è impossibile; e perciò non può esser comandata. L' uomo non sarà perfido cogli amici, non sarà traditor della patria, per lo timore del proprio danno; ma rimosso questo pericolo, l' uomo in conseguenza de' principii di questa Etica dee sagrificare al proprio interesse quello degli amici, e quello della patria, e se questo privato interesse consiglia il tradimento; il tradimento perchè utile sarà doveroso. Sono adunque, amor de' nostri simili, amor della patria, amor della famiglia, amicizia, benevolenza nomi vani usati per coprir la bruttezza di un sistema che toglie la radice di queste virtù, e non ne lascia sussistere in vigor de' principii, che l' apparenza, cioè i soli officii esteriori, in quanto conducono al nostro vantaggio: questi officii esteriori possono stare col cuore dell' uomo il più per-

Digitized by Google

fido ed il più inumano, il quale ciò non ostante comparirà virtuoso, se sarà mosso dalla molla del proprio interesse ad esercitarli verso i suoi simili. Possono dunque i difensori di questa pretesa morale fare tutti gli sforzi possibili, per nasconderne la deformità, che la morale dell' utile comparirà sempre, all' occhio del filosofo di buona fede, quale essa è in vigore de' suoi principii, cioè distruggitrice di ogni vera virtù sì privata, che pubblica, e di tutto il buon ordine sociale.

Il primo argomento dunque che io propongo contro la morale dell' interesse personale si è: la volontà dell' uomo virtuoso differisce intrinsecamente da quella dell' uomo vizioso; ora nel sistema del personale interesse, le due volontà sono le stesse, perchè vogliono la stessa cosa, cioè il proprio utile. Questa morale è dunque contraria alla voce dell' interno sentimento della coscienza.

Il secondo argomento si è: nella morale di cui parliamo, la virtù non risiede nella volontà; ma nell' accortezza dell' operare; poichè con un cuore il più perfido si può esser cauto tanto da fare il proprio utile. Ma la virtù, secondo la testimonianza della coscienza, dee risedere nella volontà

Digitized by Google

lontà. Questa morale è dunque contraria alla vera virtù ; e perciò falsa.

Il terzo argomento si è : la legge morale dee essere assoluta , ed universale ; ora la morale poggiata su l' utile è fondata su la situazione ipotetica dell' uomo la quale cambiandosi , cambia parimenti nell' uomo il principio di direzione , e la virtù diviene vizio , il vizio virtù. Sviluppiamo più ampiamente questo argomento. L' uomo si dice spinto dal proprio interesse a rispettare gli altrui diritti , perchè gli altri rispettino i suoi. Ciò procede assai bene , finchè l' uomo si riguarda in uno stato di debolezza ; ma l' uomo potente , che può impunemente opprimere i suoi simili , e procurare col loro danno il proprio vantaggio , dovrà seguire un' altra norma nelle sue azioni ; e questa sarà la sua cupidità , e l' oppressione degli altri. Nè mi dite , che il potente avrà un freno ne' rimorsi della propria coscienza ; poichè questi rimorsi non possono aver luogo , quando l' uomo procura il suo vantaggio , perchè in ciò secondo gli avversarii , consiste la virtù , e se questi rimorsi si manifestano allora che l' uomo , ubbidendo alla voce dell' interesse opprime i suoi simili ; questi rimorsi appunto dimostrano all' uomo , che la voce

 dell'

Digitized by Google

dell' interesse non è quella del dovere e che nel caso presente la contradice.

La morale del potente nel sistema che combattiamo, non è la stessa di quella del debole. Non vi ha dunque in questa perniciosa ipotesi una norma invariabile, a cui l' uomo in ogni tempo, ed in ogni luogo debba conformarsi. Egli è vero pur troppo che questa morale dell' interesse è la più ordinariamente seguìta nella prattica; ma il fatto non costituisce il dovere; poichè gli uomini non fanno tutti, nè sempre ciò, che dovrebbero fare, altrimenti il vizio non troverebbe luogo su la terra. La voce però della coscienza, qualora gli uomini volessero ascoltarla, parla sempre in tutti i cuori anche ne' più corrotti, come vi ho detto più innanzi, e vi ho mostrato coll' esempio stesso degli assassini.

Nè qui mi si dica, che per ovviare al pericolo del più forte per presidio all' altrui debolezza sieno ricorsi gli uomini a' patti, e quindi alle leggi che formano la sicurezza de' cittadini. Poichè nella morale di cui parliamo, non essendovi leggi immutabili della natura antecedenti a questi patti, ed a queste leggi positive, di questi patti, e di queste positive leggi non resta arbitro e giudice, se non che l' interesse

da

Digitized by Google

da cui son nate. Qual base può avere di sicurezza l'altrui debolezza, se non si conosce una legge immutabile, che anteriore a' patti, ed alle leggi positive, obblighi all' osservanza de' patti, e delle positive leggi? Senza legge immutabile: *serba i patti. Non trasgredire la legge civile*, non può nascere da' patti, e dalle leggi positive alcun dovere. Se voi poggiate il dovere di serbare i patti, e di ubbidire alla legge civile su l'utile, seguirà da questa dottrina, che qualora il cittadino potrà impunemente, sia colla forza, sia coll'astuzia violare i patti, e le leggi, e che questa violazione risulterà a suo vantaggio, la legge naturale di serbare i patti, e di ubbidire alla legge civile, si cambierà in questa: *trasgredisci i patti, e calpesta la legge civile.* Un uomo mi confida un deposito: il chirografo si è perduto: niuno è testimone del fatto: mi è utile il negare il deposito; la legge dunque, *rendi il deposito*, si cambierà nella seguente: *nega il deposito*.

Il principio dell' utile è variabile. Il dovere è assoluto, ed universale. Questi due principii dunque son diversi l' uno dall' altro; il primo è molte volte in opposizione col secondo. L' uomo virtuoso sagri-

Digitized by Google

grifica l' interesse al dovere : il vizioso fa il contrario ; fa cioè servire il dovere all' interesse, ed immola il primo al sècondo. È questa la conclusione, che scende da' nostri raziocinii, poggiati sul fatto luminoso della coscienza.

CA-

Digitized by Google

CAPITOLO IV.

Continuazione dello stesso argomento. De' rapporti fra la virtù e la felicità.

§. XXXIII. Abbiamo dimostrato nel capitolo antecedente, che il desiderio della felicità non può, nella sua generalità, servir di base alla morale; che fa d' uopo ammettere nell' uomo un altro principio di direzione delle sue azioni libere; principio primitivo e distinto da quello della propria felicità, e che un tal principio è il *dovere*.

Ma questi due principii della volontà, la felicità ed il dovere, sebbene distinti, e tutti e due primitivi, non lasciano di avere insieme de' rapporti intimi. La spiegazione di questi rapporti, nella scienza che trattiamo è molto importante.

Alcuni filosofi alemanni hanno preteso che l' ubbidienza al dovere dee esser l' effetto, del puro rispetto della ragione per la legge, senza alcuna spezie di piacere, nè di amore. Una tal dottrina è falsa, e contraria alla testimonianza irrefragabile della

Digitized by Google

la coscienza. Il sentimento della propria virtù sarà sempre per l'uomo uno de' più grandi piaceri; ed indipendentemente dal proprio interesse, la virtù è essenzialmente bella; e perciò piacevole per tutti gli uomini; come il vizio è essenzialmente deforme, e dispiacevole. Non si dee esser giusto e benefico, per esser felice; poichè anche quando la moralità non fosse una sorgente di felicità, non si dovrebbe abbandonare. Ma più la virtù sarà pura e disinteressata, più vivo sarà il piacere, che risulta dalla coscienza di averla praticata. Un uomo si propone per fine ultimo la sanità del corpo: per lo conseguimento di tal fine gli è prescritta una bevanda: se il sapore di questa bevanda fosse disgustoso, esso sarebbe un ostacolo al conseguimento del fine; ma ciò non ostante l'ammalato, che vorrebbe assolutamente la sanità si assoggetterebbe all' amarezza del medicamento; ma laddove questo fosse piacevole, esso disporrebbe la volontà a servirsene: l' uomo intanto di cui parliamo, bevendo il medicamento, non si propone per fine ultimo il proprio piacere; ma la propria sanità. Il piacere unito all' esercizio del proprio dovere dispone dunque all' azione doverosa la volontà dell' essere ragionevole. Tale è la na-

Digitized by Google

tura dell' uomo. Vi ho detto in altro luogo che non bisogna confondere le conseguenze di un fine col fine stesso. L' uomo può volere per se stesso un oggetto il quale è un fine ultimo, non ostante, che da questo oggetto segua un altro effetto. Un tale effetto non sarà il fine ultimo della volontà, poichè la volontà si riposa, per dir così, nella causa di questo effetto, e la vuole per se stessa. L' uomo virtuoso vuole il dovere per se stesso: è questo il fine ultimo della sua volontà; egli, in conseguenza non fa il dovere per lo piacere; ma il piacere non lascia di accompagnare la pratica del dovere. Bandire l' amore del bello morale, il piacere attaccato al dovere, dalla vita umana, e dal cuore dell' uomo, sotto il pretesto di una più alta perfezione, si è togliere alla virtù il suo sostegno, ed il suo conforto, si è voler estinguere il fuoco sacro, che é il principio delle azioni virtuose, ed eroiche, si è mutilar l' uomo sotto il pretesto di nobilitarlo.

Si dirà, se vi ha del piacere nella pratica della virtù, vi entra dunque l' interesse in tutte le nostre azioni. Io vi ho fatto vedere che l' uomo può proporsi per fine ultimo la propria felicitá, e la felicità degli altri; che questi due fini sono di lor

Digitized by Google

natura diversi; che la percezione piacevole della propria felicità è diversa dalla percezione piacevole della felicità degli altri; che la prima tende a produrre un cambiamento nello stato dell' anima propria, la seconda a produrre un cambiamento nello stato dell' anima degli altri. Io ho dunque stabilito, in un modo incontrastabile, la distinzione fra l' amore interessato e l' amore disinteressato.

In conseguenza di queste riflessioni, sul primo rapporto fra la virtù, e la felicità, possiamo riguardare come certe le seguenti conclusioni 1. la percezione dell' esercizio del proprio dovere è una percezione piacevole, 2. questo piacere preveniente dispone la volontà a volere il dovere, 3. la volontà, operando così non si propone per fine ultimo il piacere, ma il dovere, 4. la testimonianza della coscienza di essersi fatto o che attualmente si faccia il proprio dovere, è un sentimento piacevole, 5. questo piacere, che previene accompagna e segue l' esercizio del proprio dovere, non è mica contrario alla purità della virtù, 6. l' aspetto dell' altrui virtù in tutti gli uomini, prescindendo da un interesse in contrario, è una percezione piacevole.

§.

Digitized by Google

§. XXXIV. Ma qui sorge un' altra importante questione. Sembra, che dalla dottrina testè stabilita segua, che la virtù sia premio a se stessa; e che l' uomo virtuoso, come insegnavano gli stoici, è necessariamente felice. Ora questa dottrina stoica sembra contraria all' esperienza, come ne fa fede la storia de' martiri della virtù.

Quando il virtuoso, può dirsi, in mezzo a' tormenti del corpo, preferisce la virtù all' esser libero da' dolori fisici, è segno, che il piacere attaccato all' esercizio del proprio dovere, è maggiore del dolore, che egli soffre; ora un uomo in cui il piacere è maggiore del dolore è felice. L' uomo virtuoso dunque, in mezzo a' più crudeli tormenti è felice, e la virtù è premio a se stessa.

L' argomento proposto è falso. Quando l' uomo virtuoso preferisce i tormenti al delitto, egli preferisce un dolore minore al dolore maggiore. Ma la necessità di soffrire un dolore minore, per evitarne un maggiore, non rende l' uomo felice. Il virtuoso dunque in mezzo a' più crudeli tormenti, non può dirsi felice. Un uomo a cui si propone la scelta o de' più crudeli tormenti, o del delitto, è posto nella necessità, di essere o vizioso, o infelice; e questa dura

ne-

Digitized by Google

necessità è una pena crudele. Un uomo a cui la cancrena minaccia la morte, se non taglia il membro affetto, scegliendo la dolorosa operazione chirurgica, per evitare un male maggiore, non è perciò felice. Il virtuoso bilancia fra l' orrore del delitto, e fra l' amarezza de' tormenti, ed il primo essendo un dolore maggiore per lui dell' aspetto de' secondi; egli rimane fedele al proprio dovere; ed essendo, suo malgrado costretto a soffrire de' vivi dolori non può dirsi certamente felice.

Ma si replica. La coscienza di esser vittorioso nella pugna fra il dovere e l' interesse, è un sentimento piacevole, e celeste. L' uomo virtuoso è dunque felice. Ma dico io, questa coscienza della propria virtù allontana ella il dolore? Se non l' allontana, come può dirsi felice un uomo immerso nel dolore? La felicità richiede necessariamente l' assenza del dolore: un virtuoso, ed innocente cittadino, condannato, per l' intrigo di un potente nemico, ad una morte ignominiosa su di un palco; costretto ad abbandonare all' indigenza, ed alla miseria la sua amata sposa, ed i suoi cari figliuoli, sarebbe egli forse, perchè coscio della sua innocenza, in tale stato felice? L' uomo ama per se stesso la felicità,

co-

Digitized by Google

come fine ultimo; e come fine ultimo vuole il dovere. La felicità domanda l'assenza del dolore. Un virtuoso che preferisce di non violare il dovere a' tormenti, sacrifica il fine ultimo della felicità al fine ultimo del dovere, e perciò non può essere felice.

Quando si dice, che un uomo non è felice, non si vuol dire, che il suo stato sia insoffribile; poichè in questo stato l'uomo non amerebbe la vita. Un uomo in mezzo a' soli tormenti, privo di qualunque speranza di esserne libero, e privo di qualunque consolazione interiore, vorrebbe, io credo, non esistere. Il piacere, che previene accompagna, e segue l'esercizio del proprio dovere, è un conforto, un sostegno dell' uomo virtuoso, ma non esclude le sofferenze. Se Catone ritrova la felicità nella sua sola virtù, perchè si uccide?

Ma vi è ancora un' osservazione molto importante su l' oggetto, che ci occupa, e si è, che gli uomini virtuosi sono per la loro stessa virtù che gli rende inquieti e scrupolosi, più infelici de' malvaggi. Avuto riguardo alla soddisfazione presente dell' uomo, sarebbe sovvente meglio per lui essere interamente malvaggio, che il non esserlo che in parte. Un uomo che ama la virtù, sen-

Digitized by Google

senza seguirla sempre in tutte le sue azioni, che abborrisce il vizio, senza avere in certe occasioni, forza abbastante, per resistere alla seduzione delle inclinazioni sensuali, questo uomo è molto infelice. Egli non ha, per esser tranquillo, nè una virtù sufficiente nè un vizio sufficiente, ed egli si trova, in uno stato continuo di guerra interna con se stesso.

Interroghiamo finalmente, su la presente questione, la coscienza universale di tutti gli uomini. Per qual ragione, io domando, un sentimento di vivo dispiacere si desta in tutti gli uomini, nel vedere l' uomo virtuoso nelle disgrazie, ed il vizioso colmo di prosperità. Ciò avviene, perchè la ragion prattica dice a tutti gli uomini: *la virtù è degna di premio*. *Il vizio è degno di pena*. Queste due verità sono principii primitivi della nostra ragione prattica, come lo sono quelle, che comandano la giustizia, e la beneficenza.

Ciò supposto, se la virtù fosse premio a se stessa, ed il vizio a se stesso pena, gli uomini non sarebbero affetti di dispiacere all' aspetto del virtuoso nelle avversità, e del vizioso nelle prosperità.

L' esistenza, su questa terra, della virtù infelice, mi sembra una verità incontra-

Digitized by Google

trastabile ; e perciò mi sembrano false le due proposizioni : *la virtù è premio a se stessa. Il vizio porta con se stesso la pena.* L' uomo virtuoso è degno di esser felice : ma egli non lo è sempre su questa terra. L' uomo vizioso è degno di pena ; ma non è sempre abbastanza punito.

§. XXXV. Il principio *sii giusto* consiste a non far male agli altri , a non offenderli nel corpo , ne' beni , nell' onore. Esso è dunque diretto alla felicità degli altri. L' altro principio: *sii benefico se puoi, e per quanto puoi* , tende ugualmente alla felicità degli altri. Tutte le azioni virtuose dunque hanno per iscopo l' altrui felicità . Egli fa d' uopo distinguere il principio di direzione del dovere da quello della propria felicità ; poichè, come ho detto più volte , il primo ha per iscopo la felicità degli altri, il secondo ha per iscopo se stesso, cioè il proprio ben essere. Ma non lascia di esser vero , che il principio del dovere è lo stesso del principio della felicità de' nostri simili. Ecco un altro rapporto intimo fra la virtù , e la felicità. Perchè dunque piace la virtù ? perchè ci piace la felicità de' nostri simili : non si può dare altra risposta a questa interrogazione, ed è impossibile il risalire più alto. La virtù dicono

al

Digitized by Google

alcuni, ci piace, perchè ella é utile. A chi ella è utile, io domando di nuovo, a chi la pratica, o a coloro verso i quali si pratica? Se dite, che la virtù piace per l' utiltà, che ridonda a chi la pratica, ricadete nel sistema già confutato del personale interesse. Dovete dunque dire, che la virtù è amabile, perchè è utile a tutti gli uomini verso de' quali si pratica. La felicità generale degli uomini è dunque lo scopo di ogni virtù. La felicità propria è la felicità degli altri, ecco i due principii, che influiscono su la nostra volontà.

Kant insegna, essere assurdo farci un dovere della ricerca della propria felicità, e che l' obbligazione di menare la vita nel piacere, di fabbricarci, per esempio, de' belli palazzi, obbligazione che *Wolfio* c' inculca, è un' obbligazione chimerica. Il piacere non ci comanda, ma ci permette. Questa dottrina, sotto un aspetto considerata, sembra doversi abbracciare; sotto poi di un altro sembra di doversi rigettare. Chi mai farà un delitto ad un uomo dell' aver trascurato di rendere bella e deliziosa la sua casa, di aver tralasciato di godere di un' amena passeggiata, e di non essere stato molto diligente nella scelta de' proprii piaceri? Egli sembra che vi sia una distin-

zione

Digitized by Google

zione essenziale fra le azioni doverose, e le azioni permesse.

Da un' altra parte non facendo l' uomo a se stesso un dovere della ricerca della propria felicità, pare che, contro il sentimento generale degli uomini si cancellino dalla classe de' doveri, i doveri verso se stesso. Chi mai non accuserà di delitto l' intemperanza di un uomo, che per un piacere di gola deteriora la sanità del proprio corpo? Chi non accuserà di delitto colui, che uccide se stesso? Chi mai non imputerà un delitto di accidia a quell' uomo, che vive nell' ozio, e trascura la perfezione delle proprie facoltà intellettuali? L' uomo ha dunque, si conclude, de' doveri, verso di se stesso, ed il perfezionamento del proprio stato, o la ricerca della propria felicità, cade sotto il comando della legge morale.

Alcuni filosofi conciliano in questo modo le due dottrine. La ricerca della propria felicità è affidata alla propria prudenza. Questa non consiste, se non che nella ricerca illuminata della propria felicità; e perciò nel seguire le decisioni della ragione nel calcolo de' beni, e de' mali, del quale abbiamo parlato nel capitolo antecedente. Questa prudenza non diviene virtù, se non quan-

Digitized by Google

quando ha il bene degli altri per iscopo finale, come disprezzandola si diviene vizioso, quando un tale obblìo porta pregiudizio all' altrui felicità. Un uomo mal sano di corpo, di uno spirito non coltivato, senza mezzi, senza conoscenze, senza fortuna, nulla può fare, o almeno molto poco per la felicità della società, nel seno della quale egli vive. Egli ha dunque un dovere di aspirare alla sanità, alle conoscenze, all' abilità, ed alla fortuna; posto solamente, che egli non faccia ciò nella veduta di soddisfare i suoi gusti particolari. L' uomo appartiene in parte alla sua persona, in parte alla sua famiglia, in parte alla sua patria, ed in parte a tutto il genere umano.

Questa dottrina mi sembra giusta: ella non esclude dalla classe de' doveri quelli verso di se stesso: ella stabilisce un limite fra le azioni permesse e le azioni doverose. Ella stabilisce ancora la possibilità della direzione permesse alle doverose: è un dovere, per esempio l' essere utile agli altri: un divertimento onesto, che rallegra il mio spirito, mi rende atto a fatigar di vantaggio pel bene degli uomini; io posso dunque dirigere questo divertimento permesso al dovere.

Digitized by Google

Il principio di volere l'altrui felicità può eziandio servir di base a' nostri doveri verso Dio. Iddio è un' essere infinito, ed in se stesso eternamente beato. L' essere ragionevole dee godere della felicità di tutti gli esseri intelligenti; egli dee dunque godere della felicità di Dio: ciò vale quanto dire, che l' uomo ha il dovere di amare Dio per se stesso. L' uomo non dee dunque offendere Dio; questo precetto si trova compreso in quello enunciato nel Capitolo antecedente; *Non offendere alcuno*. Iddio non è capace di soffrire; ma l' uomo può offenderlo colla sua volontà, non riconoscendolo per quello, che egli è. Iddio non è bisognoso di alcuna cosa; ma l' uomo dee riconoscere da lui tutti i beni de' quali gode; ed ha perciò il dovere di benedirlo, e di lodarlo. Nel principio dunque *sii giusto*, son eziandio compresi i doveri teologici.

Dio essendo l' autore supremo di tutta la natura segue, che i comandi della nostra ragion prattica debbono riguardarsi come comando di Dio. Noi possiamo dunque dirigere tutte le nostre azioni alla gloria divina; e questa direzione è un' azione virtuosa. I cieli narrano la gloria di Dio, e l'uomo che li contempla, potrebbe

Digitized by Google

be egli non cantare colle creature tutte l' inno di gloria all' eterno ?

Concludiamo : tutti i doveri dell' uome possono dedursi da' due principii : *sii giusto . Sii benefico , se puoi , e per quanto il puoi.* Il primo principio si risolve come abbiamo detto ne' due : *non offendere alcuno. Rendi a ciascuno i suoi diritti.* Sul principio della beneficenza osservo , che sebbene sia concepito riguardo all' esecuzione , in un modo condizionale , pure considerato nello interiore dell' uomo può riguardarsi come assoluto. L' uomo dee comprendere nella sua benevolenza tutti gli uomini bisognosi : compatirli nelle loro afflizioni , e volere che sieno soccorsi. Appartiene a questo principio il *flere cum flentibus* , piangete con coloro che piangono : questo compatimento manifestato al di fuori , non lascia di essere un soccorso per gli afflitti , e sotto questo aspetto considerato forse non vi sarà caso , in cui un uomo non possa soccorrere un altro.

§. XXXVI. Abbiamo veduto , che i principii enunciati de' nostri doveri sono principii primitivi della nostra ragione prattica, vale a dire della ragione, che dirige e determina le nostre azioni libere. Abbiamo an-

Digitized by Google

ancora osservato, che tutti i doveri dell' uomo possono derivarsi da' due principii, che comandano l' uno la giustizia, l' altro la beneficenza. Da tutto ciò segue, che la morale è fondata su la ragione, e che alla nostra ragione appartiene il manifestarci i doveri naturali.

Ma filosofi di un merito distinto hanno pensato, che la morale non si dee stabilire su la ragione, ma sul sentimento, ed hanno perciò chiamato un tal sentimento *sentimento morale*. Io non mi ho proposto di darvi un ampio trattato di filosofia morale; ma solamente di farvi conoscere gli elementi di questa scienza, e le questioni fondamentali, che occupano la moderna filosofia. Una tal questione, versandosi su la base della morale, mi sembra degna, che voi la conosciate. Hume ne' suoi saggi di morale, ha discusso ampiamente la proposta questione: io vi riferirò in breve le sue osservazioni: indi vi darò le mie.

Fa d' uopo confessare, dice il filosofo citato, che i due lati della presente questione sono suscettibili di ragionamenti molto speciosi. Si può sostenere, che la ragione basta sola per discernere le distinzioni morali; poichè gli uomini ragionano su i no-

Digitized by Google

nostri doveri, sul giusto, e su l' ingiusto: eglino fondano sul raziocinio la lode, ed il biasimo dovuto ad alcune azioni. Ora non si disputa sul gusto, sul sentimento: il piacere, ed il dolore si sentono, non mica si provano.

Da un altro lato coloro, che riguardano il sentimento come la sorgente della morale si sforzano di provare, che la virtù è fondata nel piacere universale degli uomini, risultante dalla percezione di alcune azioni, e nel dispiacere risultante dalla percezione di alcune altre. Siccome l' uomo sente il piacere allora che soddisfa la sua fame, così sente piacere vedendo un' azione giusta; e siccome sente dolore essendo ferito, così sente dolore all' aspetto del vizio; un' azione *virtuosa* è quella la cui percezione desta piacere in tutti gli uomini; ed un' azione *viziosa* è quella che generalmente dispiace; vi ha dunque un sentimento nell' uomo del bene, e del male morale; un tal sentimento è ben chiamato *sentimento morale*; ed esso è la base della morale. Qual altra causa si può dare di questo piacere delle azioni virtuose, e di questo dispiacere delle azioni viziose, se non che la disposizione primitiva della nostra natura?

Digitized by Google

ra? siccome la virtù è desiderabile per se stessa, eziandio senza la veduta della ricompenza, ma unitamente per lo piacere immediato, che ella dà; bisogna che vi sia in noi un senso, un tatto, o un gusto interiore, che distingua il bene, ed il male morale, la ragione ci dà la conoscensa del vero, e del falso; il gusto ci dà il sentimento di ciò che è bello, e di ciò che è brutto, della virtù, e del vizio.

Dopo di avere esposto i motivi dell' una, e dell' altra opinione, il filosofo citato propone un mezzo di conciliazione. Supponendo, egli dice, che la stima o l' approvazione morale sia principalmente fondata su l' utiltà di un' azione, è evidente, che la ragione dee influire molto su tutte le determinazioni di questo genere, poichè appartiene solamente a questa facoltà il farci conoscere lo scopo, ove esse tendono, e preveder le conseguenze vantaggiose, che possono avere per la società. Intanto sebbene la ragione, quando è perfezionata, ci basti per riconoscere, se lo scopo a cui tendono le azioni degli uomini sia utile o pernicioso, non è però sufficiente per istabilire la moralità. L' utiltà non è se non che la tendenza verso di un certo fine; se questo fine ci fosse indifferente, noi senti-

Digitized by Google

tiremmo la stessa indifferenza ne' mezzi. Egli bisogna dunque qui un sentimento chiaro e distinto, per farci preferire l' utile altrui al loro danno: questo sentimento non può essere altra cosa, se non che un pendìo naturale pel bene dell' umanità, ed un sentimento doloroso pe' mali che l' affliggono; perchè son questi i due scopi opposti, a cui tendono la virtù ed il vizio. Così la ragione mostra la differenza delle conseguenze, che possono avere le azioni umane, e l' umanità ci fa inclinare in favore di quelle che sono utili e benefiche. In breve: se ci si propone un' azione, la ragione ci mostra se ella è utile agli altri, o pure dannosa; ma ella non ci dice: questa azione è virtuosa, o viziosa. Quando la ragione dice: la tale azione è utile, allora ella piace alla sensibilità interiore, ed in forza di questo piacere noi la riguardiamo come virtuosa; se poi la ragione ci dice: questa azione è perniciosa alla società, allora ella dispiace alla sensibilità interiore e si mostra a noi come viziosa. La ragione per cui ciò che è utile al genere umano ci piace, e ciò che al genere umano è dannoso ci dispiace, è nella disposizione della nostra natura. La base delle distinzioni morali, conclude il citato filosofo è dunque nel

Digitized by Google

nel sentimento piacevole o doloroso di alcune azioni ; e perciò nel *senso morale.*

Hume fa poi alcuni argomenti, per combattere l' opinione de' suoi avversarii. Questi argomenti in sostanza bene meditati si riducono tutti a dire, che la ragione limitandosi alla conoscenza de' rapporti, non trova in questi rapporti la nozione della virtù, nè quella del vizio ; ella non può perciò giudicare su la moralità delle azioni, e qualificarne alcune come virtuose, altre come viziose : ella dee limitarsi a presentare l' azione in tutte le sue circostanze, e con tutti i suoi rapporti ; ma non può passare oltre : in questa conoscenza semplice non si trova ancora nè la virtù, nè il vizio. Esaminiamo, per esempio, dice Hume, il delitto d' ingratitudine. Esso ha luogo allora che vediamo da un lato la migliore intenzione del mondo, annunciata da offerte obbliganti, confermata da benefizii importanti, e moltiplicati, e dall' altra una reazione di volontà nociva, seguìta da azioni nocive o almeno di un' indifferenza, seguìta da negligenza: pesate tutte queste circostanze, esaminate colla sola ragione, in che cosa consiste il merito, o il biasimo, giammai voi non potete determinarlo. Il delitto d' ingratitudine risiede nell' anima dell' in-

grato, non mica nella relazione che la ragione scovre fra l' azione del benefizio, e l' azione ingrata; ma l' ingrato non ritrova in se stesso, che una volontà nociva, o indifferente, verso del benefattore, e nella idea di questa volontà non si trova mica la qualità nè di viziosa, nè di virtuosa; ma la idea di siffatta volontà eccita il sentimento del biasimo per la constituzione, o la disposizione dell' anima umana. Il delitto consiste dunque in un fatto dispiacevole, come la virtù in un fatto piacevole; ora il dolore ed il piacere appartengono alla sensibilità, non mica alla ragione, che determina le relazioni delle cose. Rappresentate male il delitto, voi replicherete: esso non consiste mica in un fatto particolare, del quale la ragione vi assicura la realtà; ma esso consiste in certe relazioni morali, che la ragione indica della stessa maniera, che ci fa scovrire delle verità in algebra, ed in geometria. Ma io domanderò, continua Hume che cosa sono le relazioni di cui parlate? Nell'esempio che dobbiamo esaminare, io vedo una buona volontà, cioè una volontà di giovare e de' buoni uffizii, cioè delle azioni utili, in una persona; io vedo in seguito un volere di far male, e de' mali uffizii cioè delle azioni nocevoli in un' altra persona. Fra queste

due

Digitized by Google

due persone non vi ha che una relazione di contrarietà; consiste egli forse in questa relazione il delitto? Ma supponghiamo, che una persona mi volesse del male, e mi recasse del danno, nell' atto che io la servirei in ogni occasione; vi sarà fra di noi la stessa relazione di contrarietà; intanto sovvente la mia condotta potrà esser lodevole. A qualunque tortura si ponga lo spirito, non si potrà giammai stabilire la moralità su de' rapporti: fa d' uopo ricorrere alle decisioni del sentimento. Io definisco la virtù: *ogni azione, che eccita un sentimento di piacere, e di approvazione in coloro che ne sono testimoni.* Il vizio è il contrario. Un ragionatore speculativo, che medita su i triangoli, o su i cerchi considera i rapporti conosciuti delle parti di queste figure, e da ciò ne deduce i rapporti ignoti; ma nelle deliberazioni morali, noi siam obbligati di conoscere antecedentemente gli oggetti e le relazioni che hanno fra di essi: non si tratta qui di conoscere un nuovo rapporto: si suppone, che noi avessimo già tutto sotto gli occhi, prima di fare alcun giudizio su la moralità dell' azione. Fintanto che non sappiamo, se un uomo sia stato l' aggressore, come possiamo decidere, se colui che l' ha ucciso è reo, o

non è reo ? Ma allora che ciascuna circostanza , e ciascun rapporto sono conosciuti, l' intendimento nulla ha più di fare, e non ha più oggetto che l' occupa. L' approvazione, ed il biasimo che seguono non appartengono mica all' intelletto , ma al cuore : non si tratta più di una proposizione , o di un' affermazione speculativa , egli si tratta di un sentimento. L' anima , contemplando l' oggetto totale , sperimenta una nuova impressione di affezione , o di disgusto , di stima o di disprezzo , di approvazione , o di biasimo.

§. XXXVII. I ragionamenti di Hume dimostrano la più profonda penetrazione nel filosofo , che gli ha addotti ; ma egli non è risalito al vero principio della moralità delle azioni. L' oggetto della morale essendo di trattare de' doveri , il risalire all' origine della nozione del dovere è una ricerca fondamentale. Senza di ciò la morale manca di base ; ora nel piacere , che mi produce la percezione di una certa azione , io non trovo mica la necessità di farla, il comando di farla ; e perciò non vi trovo la nozione del dovere. *La gratitudine è piacevole. La gratitudine è un dovere.* Queste due proposizioni son differenti l' una dall' altra; e la seconda non è certamente un' illazione

della

della prima. La prima è una proposizione teoretica ; ella esprime , che l' effetto della percezione della gratitudine è il piacere ; ma ella non contiene alcun precetto, alcuna necessità di farla ; ella non è una legge. La seconda proposizione poi è pratica , ella esprime un comando , ella è un imperativo assoluto : *sii grato al tuo benefattore*. Nella nozione della percezione piacevole io non trovo il comando , ed in conseguenza non trovo la legge , ed il dovere. Con qual metamorfosi una sensazione o sentimento piacevole si trasforma in precetto , divien esso imperativo ? Questa riflessione netta, e precisa mostra, in un modo senza replica , la debolezza del sistema del senso morale.

Ma, dice Hume, dalla conoscenza della relazione fra il benefizio , e la gratitudine , o fra il benefizio , e l' ingratitudine non può risultare alcuna moralità. Nel primo caso non si trova , se non che una relazione di similitudine fra due azioni; nel secondo non vi si trova , se non che una relazione di diversità ; nel primo rapporto non si trova in conseguenza la qualità di *virtuosa* , che alla gratitudine si attribuisce; e nel secondo non si trova quella di *viziosa* , che accompagna l' ingratitudine.

Que-

Digitized by Google

Questa riflessione è esatta, ed Hume ragiona bene contro di quelli filosofi, che ripongono la moralità ne' rapporti delle cose. Costoro non badano, che la ragione, la quale percepisce tali rapporti, non è la ragion prattica, ma la ragion teoretica. Eglino non fanno attenzione, che la ragion prattica non può affatto riguardarsi come conseguenza della ragion teoretica; e che è impossibile da qualunque principio teoretico dedurre un precetto, una legge, il dovere. La ragion prattica suppone come condizione la ragion teoretica, la quale presenta l' azione con tutte le sue circostanze, e le sue relazioni; ma questa condizione, supposta la ragion prattica, è principio a se stessa. Il modo indicativo del verbo non è lo stesso del modo imperativo: il primo esprime una proposizione teoretica: il secondo esprime un comando. È un errore il confondere le proposizioni teoretiche colle prattiche, in quanto queste son comandi; ed è un altro errore il credere di poter dedurre da una proposizione teoretica, un comando di fare. La ragione diviene prattica per un primo imperativo, che sorge dal suo fondo. Tutti i raziocinii di Hume sono valevoli contro di quelli filosofi, che ripongono la moralità ne' rap-

Digitized by Google

rapporti delle cose, e delle azioni, teoreticamente considerate. Ma l' illazione, che egli deduce per fondare la moralità sul sentimento, non iscende dalle sue premesse.

Diamo maggiore sviluppamento a questa dottrina. Prendiamo queste due proposizioni: *la gratitudine è un dovere. Il non essere ingrato è un dovere.* La nozione della gratitudine, come quella dell' ingratitudine, riguardo a' suoi elementi, è avventizia; quella del dovere è una nozione soggettiva: Ciò l' abbiam osservato più sopra. Io non trovo nella nozione della gratitudine nè in quella di non essere ingrato, racchiusa la nozione del dovere; queste due proposizioni non enunciano dunque de' giudizii identici o analitici; ma de' giudizii sintetici. La ragione aggiunge alla nozione di queste azioni, che costituiscono i soggetti delle due proposizioni, la nozione del dovere, che ella ricava dal proprio fondo: la ragione eleva a comandi di fare le due azioni proposte, questo comando aggiunto alle nozioni di queste azioni, forma i precetti, le proposizioni prattiche, le leggi morali. Questi giudizii sebbene suppongano alcuni dati sperimentali, non sono però sperimentali; essi possono, in conseguenza, riguardarsi come

Digitized by Google

me giudizii *a priori*. In forza di questi giudizii sintetici *a priori*, che sono comandi, la nostra ragione è costituita *Ragion pratica*, cioè ragione direttrice, e legislativa.

Io vi ho dimostrato nella logica pura l' assurdità de' giudizii sintetici *a priori*, ammessi dalla scuola di Kant; ma i giudizii sintetici di cui parlavamo in quel luogo sono giudizii teoretici, non già giudizii pratici. I giudizii sintetici *a priori* teoretici mi sembrano assurdi. Ma dall' esame profondo della nostra facoltà di volere son forzato di ammettere i giudizii sintetici *a priori prattici*, i quali son precetti morali. Mi sembra impossibile lo stabilire altrimenti la moralità delle azioni.

Io ammetto, che la percezione delle azioni virtuose è una percezione piacevole, e che quella delle viziose sia dispiacevole; ma questo piacere segue dalla conoscenza della virtù, e non costituisce questa conoscenza; come il dispiacere segue dalla conoscenza del vizio e non costituisce questa conoscenza. La virtù, ed il vizio non si possono conoscere, senza conoscere la legge, o il precetto. Ora il comando è nella ragione; il senso dunque che chiamasi morale è fondato su la ragion prattica, e la suppone

Digitized by Google

pone come condizione indispensabile. Il piacere, che previene, accompagna, e segue l' esercizio del dovere, ed il dolore che previene, accompagna, e segue l' azione contraria, sono degli stimoli per esser virtuoso, e dispongono, come ho detto, la volontà ad operare.

Un giudice è convinto del misfatto di un uomo, e che lo stesso è reo di morte: il reo ha una numerosa famiglia, una sposa innocente, e virtuosa, de' figliuoli in tenera età, ed un padre vecchio: la morte del reo getta in un oceano di disgrazie tutta l' innocente famiglia: tutto ciò è noto al giudice: questa prospettiva desta la sua compassione, e le lagrime gli si manifestano su gli occhi. Che farà egli? seconderà i moti della compassione? Se li seconderà sarà ingiusto, violerà le funzioni sacre del suo ministero, abuserà di quel potere che il sovrano gli ha confidato, commetterà un' azione perniciosa alla società politica nel seno della quale egli vive. Egli dee dunque esser sordo alle voci della sensibilità ed ascoltare quelle della ragione. La morale non può dunque aver per base il senso morale; ma la ragion prattica.

Digitized by Google

§. XXXVIII. *Sii giusto. Sii benefico.* Rendiamo più semplice l' espressione di questi precetti, e comprendiamoli in uno: *sii virtuoso.*

La virtù merita premio. Il vizio merita pena. Rendiamo eziandio più semplice l' espressione di queste due massime della ragion prattica: *le azioni libere son degne o di premio, o di pena.*

Il primo principio risponde alla domanda: *che cosa debbo io fare?* Il secondo risponde alla domanda: *che cosa debbo io sperare?* Ma nella coscienza di questi principii si comprende la coscienza della nostra libertà. Non si comandano le azioni necessarie, come non si comanda ad un sasso il cadere, se non è sostenuto. Le azioni necessarie non sono riguardate come meritevoli nè di premio, nè di pena.

Inoltre abbiamo provato, che la virtù su questa terra non è sempre premiata, ed il vizio non è sempre punito. La nostra ragion prattica ci annuncia dunque il domma dell' immortalità dell' anima, cioè uno stato dopo la morte, in cui la virtù sarà felice, il vizio infelice. I due dommi della libertà, e dell' immortalità dell' anima sono dunque necessariamente legati co' principii che costituiscono la ragion prattica. Ma tutti

e

Digitized by Google

e due questi punti hanno bisogno di un più ampio sviluppamento. Incominciamo dal primo.

La coscienza della legge interiore contiene la coscienza della propria libertà. Il comando suppone in colui, a cui è diretto, il potere di eseguirlo, e di non eseguirlo.

Inoltre non si crede degno di premio, un albero, perchè produce buoni frutti, nè degno di pena un altro, che produce frutti cattivi. Si riguarda come degno di premio, il virtuoso; poichè si considera come l' autore delle azioni virtuose, e dotato del potere di non farle. Si dica lo stesso del vizioso: si crede degno di pena; perchè si crede libero nella trasgressione della legge.

Ma indipendentemente da ciò, noi abbiamo un sentimento immediato della nostra libertà, come l' abbiamo del nostro pensiere. Il sentimento della nostra libertà consiste nel sentimento del potere, che abbiamo di volere un' azione contraria a quella, che attualmente vogliamo. L' idea della libertà è dunque quella di un potere, che non si esercita, e la cui essenza stessa è di non esercitarsi nel momento stesso, che lo sentiamo. Questa idea del potere è dunque un

pro-

Digitized by Google

dotto dell' analisi, per mezzo della quale separiamo il potere di volere dall' atto stesso della volontà, riguardando questo potere come ozioso, quantunque reale; come sussistente, nel momento in cui l' azione non esiste. La libertà è dunque una verità primitiva della coscienza. Chi mai non sente in se stesso il potere di volere scrivere nell' atto che non vuole scrivere, o di non volere scrivere nell' atto che vuole scrivere? Chi mai non confessa che egli poteva volere non commettere un delitto che ha commesso? Abbiamo detto, che la felicità, ed il dovere sono i due principii motori della nostra volontà; ora il dovere è ciò che chiamasi *bene morale*: possiamo dunque semplificare la proposizione, e dire: *il principio motore della volontà è il bene, e l' ultimo fine della volontà non può essere che il bene.* La volontà non ha dunque il potere di non volere il bene in generale, o di volere il male in generale.

Ma ella ha un vero potere di volere, e di non volere ciascun bene particolare. Ogni uomo sente in se stesso, che non ha il potere di voler essere insieme vizioso ed infelice, ma sente, che ha il potere di volere il piacere che s' incontra nell' azione contraria alla legge, e di preferire in con-

se-

Digitized by Google

seguenza, il piacere fisico al dovere; ma nell' atto che egli vuole il piacere piuttosto che il dovere, sente che ha il potere di volere il dovere piuttosto che il piacere.

I voleri sono modi di essere, che lo spirito produce da se stesso, e de' quali è egli il principio efficiente. Due cose son dunque richieste per la libertà, 1: che lo spirito sia attivo nel volere, 2. che nel volere i beni particolari, si abbia, nell' atto che si vogliono, il potere naturale di non volerli. Noi abbiamo stabilito l' una, e l' altra verità sopra il fatto incontrastabile della coscienza; abbiamo dunque su la stessa base stabilito il domma importante della libertà.

La volontà essendo esente da qualunque coazione esterna, ed agendo spontaneamente, una tale esenzione si è chiamata *libertà della coazione*. La volontà non può esser costretta a volere, ciò sarebbe lo stesso che porre, essere un atto della volontà un atto involontario, il che è una contraddizione. I moralisti dicono, in conseguenza, che la volontà non può esser forzata riguardo agli atti interni; ma che lo può essere riguardo agli atti comandati. Una forza esterna superiore alla mia mi condurrà forzosamente in un carcere; ma non potrà produrre, che io

non

Digitized by Google

non volendo andare nel carcere abbia il volere di andarvi. *La volontà é dunque libera dalla coazione.*

L' uomo non ha il potere di non volere il bene in generale; intanto il volere il bene generale è un atto spontaneo, che deriva dall' attività dell' anima. Questo atto si trova sempre espresso allora che l' uomo delibera, paragonando i beni particolari coll' ideale del bene sommo. La sola libertà dalla coazione non è dunque sufficiente a costruire quella libertà, che noi sentiamo nella scelta de' beni particolari, quella libertà la quale consiste nel potere naturale di non volere ciò che si vuole, o di volere ciò che non si vuole. *Un tal potere di volere e non volere una stessa cosa* costituisce appunto quella libertà, che le scuole chiamano *libertà della necessità della natura*.

Non bisogna dunque confondere il *volontario*, o lo *spontaneo* col *libero*. L'uomo vuole spontaneamente il bene generale, ma nol vuole liberamente; poichè egli non ha il potere di non volere il bene generale, come ha il potere di non volere, nell' atto, che il vuole, un bene particolare.

Questa differenza fra il *volontario* ed il *libero*, è una verità, come dissi d' intimo

Digitized by Google

mo senso. Difatto noi mettiamo una gran differenza tra il volere il bene, ed il volere andare ad un passeggio. Noi sentiamo, che non possiamo impedirci di volere il bene generale; e sentiamo ancora chiaramente, che possiamo impedirci il volere andare al passeggio. Parimenti noi bilanciamo e deliberiamo, se andremo o non andremo al passeggio; e risolviamo a piacere o l' uno o l' altro; ma non mettiamo in dubbio giammai se vorremo o no il bene generale; il che dimostra, che siccome ci sentiamo necessariamente determinati dalla nostra natura a volere il bene generale, sentiamo altresì di esser liberi a volere i beni particolari.

§. XXXIX. Vi ho dimostrato nel capitolo primo della logica mista, che la coscienza è il fatto primitivo, sul quale si dee poggiare l' intera filosofia. E qui mi viene l' occasione di farvi conoscere che i *razionalisti*, cioè quei filosofi, che cercano di dedurre *a priori* tutte le verità dell' esistenze, non osservando la regola di cui parliamo, cadono in molti errori. L' attività del nostro spirito è un fatto, che la coscienza ci rivela: alcuni filosofi intanto han cercato di sparger de' dubbii su di esso: *Bayle* è uno di costoro: siccome egli dice, la coscienza

della

Digitized by Google

della nostra esistenza non ci autorizza a dire, che noi esistiamo per noi stessi; così la coscienza chiara e netta, che abbiamo degli atti della nostra volontà, non può farci discernere se ce gli diamo noi stessi, o se li riceviamo dalla stessa causa, che ci dà l' esistenza.

L' obbiezione rapportata è falsa. Egli non bisogna spingere l' evidenza del sentimento al di là del termine, ove ella può giungere, nè restringerla in limiti più stretti di quelli, in cui essa si trova. Il sentimento non m' istruisce punto su l' origine della mia esistenza; ma solamente su la mia esistenza; esso dunque non m' inganna su l' oggetto della sua istruzione. Similmente se *Bayle* ammette, che il sentimento m' istruisce su l' attività del mio spirito, non avrà diritto di concludere, che io sono incerto di questa attività. Il sentimento tace su l' origine della mia esistenza; ma esso parla chiaro su l' esistenza della mia attività,

Questo sentimento di attività, replica Bayle, può aver esistenza in uno spirito il quale fosse solamente passivo. Sia, dice il filosofo citato, che l' atto di volere, ci fosse impresso da una causa esteriore, sia che lo producessimo noi stessi, sarà ugualmente

Digitized by Google

vero, che noi vogliamo; e che sentiamo che vogliamo; e come questa causa esteriore può unire al volere che c' imprime quel piacere che ella vuole unirvi, noi potremmo sentire alcune volte, che gli atti della nostra volontà ci piacciono infinitamente, e che essi ci menano secondo il pendìo delle nostre inclinazioni. Supponete una banderuola a cui s' imprimerebbe insieme un moto verso un punto dell'orizzonte, ed il volere di muoversi verso lo stesso punto; supponendo inoltre che ella ignorasse di esser mossa da una causa esteriore quale che siasi, ella crederebbe di muoversi da se stessa, per eseguire il suo volere.

L' addotta replica è sofistica. Nella supposizione, che i nostri voleri fossero modificazioni passive, noi avremmo la coscienza di questi voleri; ma non ci crederemmo autori di essi. Ne abbiamo un esempio palpabile nelle nostre sensazioni: la coscienza di queste non è mica la coscienza della nostra attività: noi nelle nostre sensazioni ci sentiamo affetti da una causa esterna: se i nostri voleri fossero, come le nostre sensazioni, modificazioni passive, in qual modo potrebbe avvenire, che ci sentiremmo pazienti quando sentiamo, ed agenti quando vogliamo? La distinzione fra le nostre pas-

sioni,

Digitized by Google

sioni, e le nostre azioni è una verità primitiva della nostra coscienza.

L'esempio della banderuola, al quale Bayle ricorre, non prova cosa alcuna. Noi non siamo nel caso d'ignorare la causa de' nostri voleri: una tal causa si sente da noi nel tempo stesso che si sentono i nostri voleri. Noi sentiamo il *me*, che opera volendo. La sintesi fra la causa efficiente, e l'effetto ci si offre nel sentimento primitivo e chiaro di noi stessi in quanto vogliamo. L'obbiezione proposta contro l'attività della nostra volontà è di niun valore.

I fatalisti adducono contro il domma della libertà un altro argomento, che a prima vista sembra di molto peso. La volontà, eglino dicono, non può volere alcun oggetto senza un motivo, che la determina a volerlo. I motivi, che determinano la volontà sono il piacere, ed il dolore, cioè le percezioni piacevoli, e le percezioni dolorose. Lo spirito cede, riguardo al piacere, alla impressione più forte: fra due piaceri il maggiore determina necessariamente la volontà: fra due dolori che seguono uno dal volere A, l'altro dal non volerlo, la vittoria è pel dolore minore: fra un piacere ed il dolore, che seguono dal volere A, se il piacere sarà maggiore si vorrà A, se

il

Digitized by Google

il dolore sarà maggiore del piacere A non si vorrà. L' uomo è passivo riguardo al piacere ed al dolore, queste modificazioni sono indipendenti dalla volontà; ora i voleri sono effetti necessarii di queste modificazioni; l' uomo non è dunque attivo volendo: egli è necessariamente trascinato dalle impressioni, che fanno su di lui gli oggetti delle sue percezioni. I filosofi de' quali parliamo ricorrono eziandìo qui ad un paragone, per appoggiare il loro argomento. Lo spirito umano secondo loro, può paragonarsi ad una bilancia; i pesi che si pongono ne' due bacini sono i motivi: il peso maggiore muove il bacino in cui si trova verso la sua direzione: pesi uguali producono l' equilibrio.

Questo argomento è pure un sofisma: l' errore consiste nel confondere il *motivo* col *principio di azione*; e nel pretendere che lo spirito non abbia altro principio di azione, se non che i motivi. Il principio efficiente delle determinazioni della volontà non sono i motivi: questi dispongono bensì la facoltà di volere all' atto; ma il principio efficiente de' voleri è la facoltà stessa, cioè lo spirito, il quale ci determina a volere questo piuttosto che quello. Il paragone della bilancia è difettoso. La bilancia non

può

Digitized by Google

può muoversi da se, nè è essa il principio efficiente del moto: i pesi la muovono: essi sono la causa efficiente del moto della bilancia; questa è dunque passiva nel moto di cui parliamo, laddove lo spirito è attivo nel volere; perchè i motivi non son voleri; ma percezioni, e queste non sono il principio efficiente de' voleri.

Ma si replica: egli è necessario di volere ciò che maggiormente ci diletta; non vi può dunque essere alcuna libertà; poichè questa non può stare insieme colla necessità di seguire la maggior dilettazione. La necessità, di cui qui è questione, io rispondo, non è che la certezza dell' avvenimento, e non bisogna confonder questa colla necessità. L' uomo segue sempre la maggior dilettazione; ma nell' atto che egli la segue conserva sempre il potere di non seguirla; ed in questo potere reale, che ciascuno sente in se stesso, consiste la *libertà della necessità della natura.*

L' esistenza di un tal potere è un fatto incontrastabile: i filosofi hanno tentato in diversi modi di spiegare un tal fatto: eccovi alcune spiegazioni. Nel § XVIII vi ho parlato dell' ideale del bene sommo: qui vi aggiungo, che questo bene sommo è l' unico ultimo fine dell' uomo; poichè l' adempi-

mento

Digitized by Google

mento del dovere, o la coscienza della perfetta virtù fa parte di questo bene sommo. Possedere il sommo bene significa *essere perfettamente virtuoso*, *ed insieme perfettamente felice*. Il sommo bene è dunque il solo ultimo fine dell' uomo. Lo spirito non ha il potere di non amare il bene sommo. E qui debbo avvertirvi due cose, 1. che nell' idea della perfetta felicità si contiene la coscienza della propria virtù, poichè la coscienza del vizio è un dispiacere, ed è quel dispiacere, che chiamasi particolarmente *rimorso*; 2. che anche coloro i quali non ammettono la realtà di questo ideale del bene sommo hanno un' idea della perfetta felicità, e giudicano maggiori, o minori i beni particolari, secondo che più o meno si approssimano a questo ideale. Il bene sommo è dunque il solo oggetto adeguato della volontà: la tendenza verso il medesimo è invincibile, e necessaria; ma tutti gli altri beni particolari non essendo il fine adeguato della volontà, e non fissandola necessariamente, la volontà nell' atto che li vuole conserva sempre il potere di non volerli; poichè essi non sono quel bene sommo, che la volontà vuole solo necessariamente: ciascun bene particolare è sempre

unito

Digitized by Google

unito a qualche male; e la stessa limitazione inseparabile da ciascun bene particolare è un male; siccome dunque tirano a se, per un aspetto, la volontà, così per un altro la respingono. Ha l' uomo l' idea della perfezione assoluta; e perciò del sommo bene, o della perfetta felicità, e per quanto il suo cuore si ferma negli oggetti particolari, egli ha sempre un residuo di forza nella volontà da impiegare altrimenti. Questa è, secondo alcuni filosofi, l' origine di quel potere di cui parliamo.

Qualunque sia, dicono altri filosofi la dilettazione, che la percezione di un oggetto produce, lo spirito umano ha sempre il potere di diminuirla, e di rendere prevalente la dilettazione contraria, e ciò in forza del potere, che egli ha di distrarre la sua attenzione da un oggetto, e di dirigerla ad un altro. Ma questa spiegazione sembra che lasci in vigore la difficoltà. La distrazione, e la direzione dell' attenzione dipendono dalla volontà; la volontà non può volere questa distrazione, e questa direzione, senza riguardarle come buone; ella dee vedere esser meglio distrarre l' attenzione da un dato oggetto, che il concentrarvela. Ora il migliore, secondo i fatalisti, deter-

Digitized by Google

termina necessariamente. La prima spiegazione mi sembra perciò di doversi adottare in preferenza di qualunque altra.

§. XL. La volontà nella scelta segue sempre la maggior dilettazione. Ma si domanda: l'uomo posto fra due beni uguali per lui, sceglierà egli l'uno piuttosto che l'altro, o pure non agirà per mancanza di motivo? I filosofi son divisi in questa controversia, alcuni con *Leibnizio* pretendono, che l'uomo non isceglie giammai fra due beni uguali l'uno piuttosto che l'altro; altri con *Clarke* pretendono, che l'essere intelligente, e libero sceglie fra due partiti uguali, in forza della sua libertà; e che il riguardare la libertà talmente dipendente da' motivi, che ella non possa scegliere fra due oggetti di ugual valore, è lo stesso che distruggerla. È necessario dicono i primi, che vi sia sempre una ragion sufficiente, che determini la nostra scelta, sebbene noi non ce ne accorgessimo, poichè nulla si può fare senza una ragion sufficiente. Supponghiamo, che due ovi sembrino perfettamente uguali ad un uomo, e che egli abbia la volontà di mangiarne un solo, vi dee certamente essere una ragione, per cui questo uomo voglia mangiare l'uno piuttosto che l'altro. Egli ha certamente il potere, dicono

que-

Digitized by Google

questi filosofi, di mangiare l' uno, e l' altro; ma vi dee certamente essere una ragion sufficiente che gli faccia preferire l' uno all' altro; senza di ciò vi potrebbe essere un effetto senza causa. Un' infinità di grandi e piccoli moti interni, ed esterni, dice Leibnizio, concorrono con noi, de' quali il più sovvente non ci accorgiamo; e quando si esce da una camera, vi sono tali ragioni, che ci determinano a porre il tal piede avanti, senza che noi vi facessimo alcuna riflessione.

Si è supposto un asino affamato, posto in mezzo di due bacini di avena, che producono su l' asino un' uguale impressione; o pure un asino egualmente spinto dal dolore della fame, e da quello della sete, e posto fra l' avena e l' acqua, che gli produrrebbero un' uguale impressione. Questa supposizione si attribuisce a *Giovanni Buridan*, filosofo del decimoquarto secolo; ond' è venuto in proverbio *l' Asino di Buridan*. Si è domandato sul proposito di questo asino, se egli fosse morto della fame nel primo caso, o della fame e della sete nel secondo caso? e ciò per mancanza di un motivo che lo determinasse nel primo caso ad un bacino di avena piuttosto che all' altro, ed a mangiare prima di bere o

a

Digitized by Google

a bere prima di mangiare nel secondo caso. È questa dice Leibnizio, una finzione, che non potrebbe aver luogo nell' universo. Ma qualora il caso fosse possibile bisognerebbe dire, che l' asino morrebbe di fame nel primo caso, e di fame e di sete nel secondo. Vi saranno sempre, continua Leibnizio, molte cose nell' asino e fuori dell' asino, sebbene non si veggano da noi, che lo determineranno ad andare da un lato piuttosto che dall' altro. E sebbene l' uomo sia libero ciò che l' asino non è mica, sarà però vero che ancora nell' uomo il caso di un perfetto equilibrio è impossibile; e che un angelo o Dio potrebbe sempre rendere ragione del partito, che l' uomo ha scelto, assegnando una causa o una ragione inclinante, che ha determinato l' uomo a sceglierlo. Sovvente le cause, che ci determinano sono impercettibili.

La bilancia, dice *Clarke*, non avendo in se un principio di azione, non può muoversi allora che i pesi sono uguali; ma un agente libero, quando se gli presentano due o più maniere di agire egualmente ragionevoli, e perfettamente simili, conserva eziandio in se stesso il potere di agire.

Inoltre questo agente libero può avere delle ragioni molto buone, e molto forti, per

Digitized by Google

non astenersi interamente di agire, sebbene forse egli non abbia alcuna ragione, la quale possa determinare, che una certa maniera di agire vale meglio di un altra. Non si può dire, che la scelta fra due maniere perfettamente simili di agire, sia un effetto senza causa; poichè un tale effetto ha per causa la libertà dell' agente.

Senza prender partito in questa disputa osservo, che *Leibnizio* e *Clarke* convenivano che l' uomo è libero: la questione dunque presente può riguardarsi come indifferente per l' esistenza della libertà.

Leibnizio, applicando il principio della ragion sufficiente alla volontà dell' essere intelligente, ne deduceva molte conseguenze. Molti mondi, oltre del presente, sono possibili; ora vi dee essere la ragion sufficiente cioè un motivo che abbia determinato Dio a dare l' esistenza a questo mondo piuttosto che a tanti altri ugualmente possibili. Il mondo attuale è dunque il migliore, o in altri termini l' ottimo fra tutti i mondi possibili; è questo il sistema dell' *ottimismo*. Nella natura non possono esservi due esseri perfettamente simili, cioè *indiscernibili*; perchè se vi fossero, Dio e la natura agirebbero senza ragione, trattando l' uno altrimenti che l' altro; e perciò Dio

non

Digitized by Google

non può produrre due porzioni di materia perfettamente eguali e simili. È questo il principio leibniziano degl' *indiscernibili*. Clarke pretendeva doversi ammettere un voto immenso, nel quale fu creato questo mondo materiale e finito. Un tal voto, diceva il filosofo di Lipsia, ruinerebbe la ragion sufficiente: la porzione del voto occupata dal mondo materiale e finito sarebbe perfettamente simile a tutte le altre parti del voto immenso. Iddio non avrebbe dunque avuto alcuna ragion sufficiente di creare il mondo in questa parte dello spazio piuttosto che in un' altra.

§. XLI. Abbiamo detto, che l' esistenza de' precetti, e delle leggi, prova la libertà, come pure la prova il principio prattico: *la virtù è degna di premio: il vizio è degno di pena.* I fatalisti rispondono, che nel sistema della necessità le leggi, i premii, le pene, si debbono porre fra i motivi che necessariamente determinano la volontà. È inutile il precetto dato ad un sasso; poichè il sasso, essendo privo di sensibilità e d' intelligenza, non è suscettibile di essere affetto da alcun comando; ma l' uomo essendo un essere che conosce può essere necessariamente determinato ad agire dalle leggi, dai premii, e dalle pene. Se l'

Digitized by Google

uomo, dice *Collins*, non fosse determinato necessariamente dal piacere, e dal dolore, a che cosa gioverebbero le ricompense, che se gli propongono, per determinare la sua volontà all' osservanza delle leggi, ed a che cosa gioverebbero le pene che se gli propongono, per trattenerlo dal violare le leggi? Si dice, che se gli uomini sono agenti necessarii, e se eglino violano le leggi necessariamente, è ingiusto di punirli per delle cose, che eglino non hanno potuto evitar di fare. Io dico, replica *Collins*, che il solo scopo delle pene, che s' infliggono nella società è di prevenire, per quanto è possibile, che certi delitti non si commettano, e che le pene producono questo effetto in due maniere: in primo luogo, allontanando, o togliendo dalla società i membri viziosi e corrotti; in secondo luogo corrigendoli, o ispirando loro un timore, che gl' impedisce di commettere questi delitti. Ora qualunque di questi due fini, che si abbia in veduta nella comminazione delle pene è evidente, che la giustizia di queste pene non è punto fondata su la supposizione della libertà dell' uomo; e che al contrario le pene possono essere giustamente inflitte, sebbene l' uomo fosse considerato come un agente necessario.

Non

Digitized by Google

Non solamente i fatalisti, ma altri filosofi ancora che ammettono il domma della libertà, fra i quali si dee porre in primo luogo Leibnizio, pensano, che nel sistema della necessità possono aver luogo le leggi, le ricompense, le pene, come cause che influiscano a determinar necessariamente la volontà alle azioni utili; e a farle evitare le azioni nocive al ben essere degli uomini. Il sig. *Tamburini* nelle sue lezioni di filosofia morale (t. 3. lez. 5.) osserva, che la questione può proporsi in più maniere. Si può cercare generalmente, se nel sistema della necessità possano aver luogo le leggi, le ricompense, e le pene come mezzi per rendere necessarie alcune azioni che si dicono buone, e per impedirne alcune altre, che si appellano cattive, ed in questa astratta questione noi non entreremo dice l' autore citato, a decidere, nè disprezzeremo gli argomenti del Leibnizio, in quanto tendono a provare, che non è, assolutamente parlando, incompatibile il fatalismo con un sistema di leggi, di ricompense, e di castighi. Si può cercare in secondo luogo, se il presente attuale sistema di leggi di ricompense, e di pene sia un argomento chiarissimo dell' intimo sentimento, e della persuasione, che hanno avuto gli uomini di

tutti

Digitized by Google

tutti i tempi dell' umana libertà, e per decidere una tale controversia, continua l' autore citato, non conviene sostituire un altro piano diverso dal presente, che abbiamo, nè altre idee sostituire a quelle che hanno tutti gli uomini, poichè allora si fingono altri uomini, e si finge un altro sistema, e siamo fuori del caso. Io non cerco, segue a dire il filosofo citato, se assolutamente una macchina veramente utile si possa dir virtuosa, se un albero si possa dire virtuoso. Io cerco, se questa sia la idea fissata dagli uomini all' uom virtuoso; e se gli uomini con questo linguaggio altro non significhino, che la idea di una macchina utile, o di un albero fruttifero. Ora tutto il genere umano ha sempre inteso un' essenzial differenza tra un albero utile ed un uomo virtuoso, tra il frutto di un albero ed un' azione dell' umana volontà. Un albero, una macchina regolare ci piace e ci diletta; i vantaggi che si traggono, ci sono cari. Ma le virtù dell' uomo ci riempiono di ammirazione, di gratitudine e di amore. Si loderà nella macchina l' eccellenza dell' artefice, che l' ha composta; ma questa lode non si riferisce alla macchina. Nessuno ha mai affibbiato a' frutti di un albero, o a' moti di un orologio la idea di merito, o di demerito, come tutti gli uomini hanno sem-

pre

Digitized by Google

pre legato una tale idea alle azioni morali della volontà. Si tratta di vedere, se nella favella comune degli uomini l' *imputare* un' azione sia il raccontarla istoricamente, o il nominare semplicemente l' autore, oppure un qualificarla nell' ordine morale e disapprovarla in chi l' ha commessa! Questa è la propria significazione del termine *imputare* usato dagli uomini che suppone la idea di libero arbitrio. Si dolgono gli uomini, di un colpo di pietra, e si mostrano afflitti per la pena che ne risentono. Ma nessuno riguarda tal colpo come una reità, nè condanna la pietra di un delitto. Nelle stesse azioni dell' umana natura conoscono gli uomini una essenzial differenza. Un pazzo si crederebbe colui, che volesse fare un delitto ad un uomo, perchè il meccanismo del suo corpo non facesse, o facesse malamente alcune operazioni animali. Si schernisce alle volte per leggerezza umana un uomo, che zoppica, ma chi lo fa per questo colpevole? Questa differenza di giudizii, che forma naturalmente il genere umano sulle varie operazioni meccaniche e volontarie suppone in tutti gli uomini l' idea di una bontà o malizia morale, e della libertà della scelta in chi opera. Così pure io non cerco se le leggi potessero essere mezzi neces-

Digitized by Google

cessarii per muovere ad operare un agente non libero. Dirò solamente, che nel nostro piano le leggi e da' legislatori sono state sempre formate, e da' cittadini accettate con un sentimento vivissimo, che possano essere da loro osservate, e trasgredite. Quindi è che presso tutti i tribunali del mondo il trasgressor delle leggi non solamente viene punito, per ingerire terrore negli altri enti della sua specie; ma si considera un reo, se gl' imputa un delitto, si disapprova in lui l' opera mal fatta, e s' intende di punire in lui stesso l' ordin violato e la giustizia offesa. Il sentimento adunque degli uomini nella costituzione delle leggi, e nella esecuzion delle pene anche pel solo esempio degli altri individui è stato sempre congiunto coll' idea di un libero arbitrio. I premii son sempre stati secondo il giudizio degli uomini, una parte essenziale della giustizia distribuitiva. Quindi non si riguardano solamente come incentivi al ben fare, ma come mercede dovuta al merito delle azioni virtuose; e quindi il non premiar la virtù non solamente si considera un difetto relativo all' utile della società, ma si considera come un torto recato all' uomo virtuoso. Essa è dunque cosa evidente, conclude *Tamburini*, che il presente sistema delle

leggi

leggi, delle ricompense, e delle pene è un argomento chiarissimo del vivissimo sentimento, in cui gli uomini di tutti i tempi sono sempre stati del libero arbitrio nelle azioni della volontà.

§. XLII. Questo principio della ragion pratica: *La virtù è degna di premio*, *il vizio è degno di pena* non è applicabile, se non che agli agenti liberi. Egli vi ha, dice Leibnizio, una spezie di giustizia, ed una certa sorte di ricompense, e di punizioni, che non sembra applicabile a coloro, che agirebbero per una necessità assoluta, se tale necessità esistesse. Una tal giustizia si è quella, che non ha punto per iscopo l'emenda, nè l'esempio, nè ancora la riparazione del male. Questa giustizia non è fondata, se non che nella convenienza, che domanda una certa soddisfazione per l'espiazione di una malvagia azione. I Sociniani, Obbes, ed alcuni altri non ammettono questa giustizia punitiva, che propriamente è vendicativa. Eglino la credono essere senza fondamento, ma ella è sempre fondata in un rapporto di convenienza, che contenta non solamente l'offeso, ma eziandio i saggi che la vedono; come una bella musica, o una bella architettura contenta gli spiriti ben fatti.

Digitized by Google

La massima di cui parliamo, è un giudizio sintetico: ella aggiunge all'idea di *virtù* quella di *merito di premio*; ed all'idea di *vizio* quella di *merito di pena*. Questa nozione di *merito* non può derivare dal di fuori: ella ci viene dall'interno del nostro essere ed è riguardo alla sua origine, una nozione soggettiva.

Se noi crediamo alla massima enunciata, come la nostra ragion prattica ci dice di credere, dobbiamo pure credere all'immortalità del nostro spirito. *L'uomo non è degno della felicità, che in quanto egli fa il suo dovere*. L'uomo che in questa terra fa il suo dovere, non è sempre felice. L'uomo virtuoso è sovvente molto sfortunato; l'uomo vizioso passa sovvente la sua vita nelle delizie. Questa veduta ci rattrista. La coscienza ci grida. *Il vizio è degno di pena*. Questa legge è inalterabilmente impressa nella realtà del mio essere. Sarebbe un vano sforzo quello di volerla dimostrare: essa è un giudizio sintetico, e perciò indimostrabile. Essa è la voce della nostra ragion prattica, di quella ragione, che dee influire su la nostra volontà, di quella ragione, che ci è stata data, per indicarci, ciò che dobbiamo sperare, e ciò che dobbiamo temere. La voce di questa ragione

dee

Digitized by Google

dee essere la manifestazione della verità. Io porto in me stesso la mia legislazione, il comando di esser virtuoso, il bisogno di esser felice, e la felicità non diverrebbe giammai il prezzo della virtù, e l' essere ragionevole non avrebbe alcun fine della sua esistenza? *Lo spirito umano è dunque immortale.* L' idea di uno stato futuro, che succede alla morte del nostro corpo, è dunque una idea reale. La sua realtà è fondata su le affezioni incontrastabili dell' essere umano. Il libero arbitrio, la tendenza verso di ciò che è giusto e buono, quella verso la felicità, un' altra vita in cui la virtù sarà ricompensata, ed il vizio punito, sono delle cose, che mi son date nelle affezioni, che esistono in me. Abbiam veduto che spesso siam costretti a vedere su questa terra la virtù infelice; abbiam veduto, non potersi ammettere la massima che la virtù è premio a se stessa. Abbiam osservato, che il vizio non è sempre qui punito abbastanza. Uno stato è dunque necessario, in cui questa legge della nostra ragion prattica abbia il suo valore reale, cioè la sua piena esecuzione. L' essere ragionevole, e libero è dunque immortale.

Io trovo nel santuario del mio essere la necessità della ricompensa della virtù e

della

Digitized by Google

della punizione del vizio ; vi trovo in conseguenza la necessità di un giudice supremo. Vi è dunque una intelligenza suprema, infinita, assoluta, che si manifesta a tutti gli esseri intelligenti. Questo supremo Legislatore e Giudice è Dio. Iddio mi è dato dunque non solamente dalla mia ragion teoretica, ma eziandio dalla mia ragion prattica.

L' immortalità del mio essere è domandata dalle tendenze le più invincibili della nostra natura intellettuale, e dall' insieme delle facoltà del nostro spirito. L' uomo tende ad un bene sommo : egli vuole necessariamente essere perfettamente beato, e virtuoso : egli vuole la continuazione del suo essere ; e perciò l' immortalità. Chi mai non freme di orrore alla considerazione del proprio annientamento ? L' uomo vuol vivere nella memoria de' posteri. Tuttto ciò che gli rammenta la morte, a cui è soggetto e la fralezza de' beni di questa vita, lo rattrista.

L' uomo è capace di perfezionarsi indefinitamente, perchè non vi ha alcuna delle sue facoltà, della quale si possa assegnare l' ultimo termine, e che in altre circostanze, in circostanze più favorevoli, non fosse suscettibile di un più alto grado

di

Digitized by Google

di sviluppamento. L' uomo non acquista dunque su questa terra quella perfezione di cui è capace. Gli oggetti di questa terra non bastano a riempiere il voto del cuore umano, che desidera cose più grandi di esse. Onde ne segue, che il cuor dell' uomo per quanto si occupi dietro un oggetto di questo mondo, ha sempre un dippiù nelle sue forze, che può impiegare in un altro oggetto; ciò che costituisce la sua libertà, e forma la inquietudine de' suoi desiderii, finchè si aggira nell' orbita degli oggetti di questa vita. Ora da quel dippiù, che sente in se stesso sopra gli oggetti, che lo circondano, nasce un solletico, che lo stimola a cangiamento, a progressione, per cui si annoja dello stato in cui trovasi, e s' inquieta col desiderio di uno stato novello, o di una nuova modificazione dell' antico.

Affinchè dunque queste affezioni del cuore umano avessero un valore reale, è necessario uno stato futuro è necessaria l' immortalità del nostro *me*.

§. XLIII. Ma qui bisogna fermarci alquanto.

In primo luogo si domanda: *possiamo noi su la semplice esistenza delle nostre affezioni in noi, stabilire la realtà degli oggetti di esse?*

Qual

Digitized by Google

Qual mezzo abbiamo, per rispondere con esattezza alla proposta questione, fuori dell' esperienza? L' esperienza del passato dee guidarci a giudicare per l' avvenire. Ora voi ponete, mi si obbietta, che l' esperienza ci fa vedere la virtù disgiunta dalla felicità. Su qual motivo ammetteremmo dunque noi uno stato di cose, in cui avvenisse tutto il contrario? O la giustizia distributiva ha luogo in questo stato di cose, che è alla esperienza soggetto, o non vi ha luogo: nel primo caso non è mica necessario uno stato futuro per l' esistenza di una tal giustizia: nel secondo caso dovendo noi giudicare del futuro dal passato; non abbiamo alcun motivo legittimo di credere ad uno stato, in cui questa giustizia abbia esistenza.

Si aggiunga a ciò: Voi, si continua ad obbiettarmi, dal vedere, che l' uomo non è felice in questo mondo, concludete, che dee esserlo nell' altro, dovreste concludere il contrario: l' esperienza, dovreste dire, ci mostra, che la felicità fugge sempre dagli uomini, malgrado i loro sforzi, per conseguirla. Lo stato dunque di una perfetta felicità s' immagina senza alcun fondamento. Noi non abbiamo altro mezzo di giudicare su lo stato futuro delle cose, che

la

Digitized by Google

la similitudine di questo col passato. Se la giustizia, e la felicità non hanno avuto esistenza su la terra, con qual diritto si pretende che esisteranno in uno stato immaginario?

Ma presentiamo la questione nel suo vero aspetto. *L' esperienza ci mostra ella la realtà degli oggetti delle nostre interne affezioni?* Basta riflettere su della nostra vita passata, per rispondere affermativamente alla proposta questione. Non vi ha alcuna delle cinque tendenze di cui abbiamo parlato nel §. XVII, che non sia stata alcune volte soddisfatta. Chi mai non ha sperimentato i piaceri de' sensi, e non è giammai stato nel caso di sperimentarli? Con quanta varietà il sapientissimo autore della natura, non ha egli cercato di dilettare i sensi dell' essere sensitivo? La tendenza a' piaceri sensibili, io parlo sempre dell' uomo in generale cioè della specie non già dell' individuo, può dunque esser soddisfatta, ed una tal tendenza esiste insieme colla realtà del suo oggetto. Non possiamo noi forse spesso soddisfare la nostra curiosità? L' uomo di studio non isperimenta forse sovvente il piacere che risulta dalla conoscenza del vero? Non isperimenta eziandio il piacere che nasce dalla propria eccellenza, cioè dalla

propria

coscienza delle proprie forze intellettuali? L' uomo virtuoso non isperimenta il piacere che nasce dalla coscienza della propria virtù e dall' aver egli asciugate le lagrime dell' infelice? Il filosofo, il matematico, il guerriero ec. non isperimenta egli il piacere della gloria? Non vi ha alcuna tendenza nel cuore umano, la quale non possa qualche volta raggiungere l' oggetto cui ella tende. È questa una verità poggiata su di un' esperienza costante. Inoltre l' esperienza c' insegna, che l' uomo non giunge, che dopo molte sofferenze a conseguire l' oggetto di alcune sue tendenze. Quanti sudori non isparge quell' uomo di studio, pria di acquistare alcune conoscenze? ma egli non giunge giammai al termine del sapere: egli passa la sua vita in un continuo progresso di conoscenze in conoscenze, senza essergli giammai permesso di arrestarsi.

Queste osservazioni ci autorizzano a potere ragionare nel modo seguente: 1. L' esperienza c' insegna, che le tendenze dell' uomo non sono defraudate dell' oggetto corrispondente. Ma una di queste tendenze si è quella dell' immortalità, cioè della continuazione dell' esistenza. L' esperienza ci autorizza dunque a concludere, che l' uomo è immortale. 2. L' uomo ha una tendenza a co-

Digitized by Google

conoscere il vero : l' uomo dunque dee essere nel caso di poterla soddisfare : egli la soddisfa in parte in questa vita, in un progresso continuato di conoscenze ; ma egli non vi giunge giammai al termine ; vi dee dunque essere uno stato futuro, in cui l' uomo continui a soddisfare questo suo desiderio di conoscere la verità. 3. La ragion prattica dell' uomo non è soddisfatta, se non vedendo la virtù premiata convenientemente, ed il vizio convenientemente punito. Questa tendenza dell' uomo dee esser soddisfatta, poichè l' esperienza c' insegna non esservi affezioni in noi interamente vôte di oggetto. Una tal tendenza non è soddisfatta universalmente, e completamente in questa vita ; ella dee dunque esserlo in uno stato futuro.

È falso, che qualunque ragio di felicità fugge dall' uomo su di questo globo terraqueo. Ogni uomo ama di vivere ; ora non amerebbe di vivere, se il male che soffre superasse il bene di cui è in possesso. I suicidi confermano questa verità. Se nel momento in cui si uccidono, il male è in loro maggiore del bene; l' ultimo ha dovuto esser maggiore del primo in tutti gli altri istanti della loro vita, ne' quali hanno

a-

Digitized by Google

amato il vivere. Tutto computato, la somma de' beni ha dunque dovuto essere maggiore di quella de' mali.

L'uomo ha la tendenza di conoscere il vero, e di esser felice. Queste tendenze incominciano ad essere soddisfatte in questa vita. Dobbiamo credere, che continueranno ad esserlo, e che lo saranno completamente in uno stato futuro; perchè l'esperienza c' insegna, che l'uomo si perfeziona successivamente, e con travaglio, e sofferenza. La perfezione dell'uomo è l'effetto del buon uso della sua libertà. L'abuso della libertà lo rende peggiore. Questa legge si verificherà completamente in uno stato futuro.

§. XLIV. Ma qual ragione ha mai l'Epicureo per credere la mortalità del *me* umano? L'*Io*, egli dice, non è che materia, egli è dunque mortale. Il principio, di un tal argomento è falso; e qualora si ammettesse per vero si potrebbe negar la conseguenza.

Nell'ideologia abbiamo evidentemente dimostrato, che l'*Io* è semplice. Se è semplice è indissolubile; se è indissolubile, egli non può cessar di esistere per la disunione delle sue parti, come accade nel corpo; esso è dunque naturalmente immortale. La semplicità del principio pensante,

sta-

stabilita in un modo incontrastabile nell' ideologìa conduce dunque necessariamente ad ammettere l' immortalità del *me* umano.

Ma supponiamo per un momento l' assurda ipotesi della materialità del soggetto pensante, ne segue egli forse, che debba esser mortale? Perchè questo piccolo corpo, questa piccola macchina, che secondo alcuni materialisti costituisce l' anima nostra, non può ella aver le sue parti talmente unite, che non vi sia alcuna forza fisica che possa separarle? Gli avversarii non ammettono eglino, che nella dissoluzione di un corpo non si annienta alcun atomo primitivo della materia, e che la somma di queste parti è la stessa tanto prima, che dopo la dissoluzione del corpo?

Ma si dice: chi mai ha veduto questo mondo di cui voi ci parlate? Niuno è ritornato da là ad attestarcelo. La nostra conoscenza termina, ove l' esperienza termina, ove l' esperienza ci abbandona. Avete voi veduto, io rispondo a cotesti increduli, i pensieri degli altri uomini? certamente non gli avete veduti, nè potete vederli giammai: voi non vedete, che i loro corpi solamente; intanto credete, che questi corpi sieno animati e retti da pensieri simili a' vostri: in una parola voi supponete i corpi degli

altri

altri uomini animati da uno spirito simile al vostro; e fate ciò oltrepassando i limiti dell' esperienza. Nella logica mista vi ho dimostrato, che partendo da oggetti sperimentali, possiamo giungere a conoscere oggetti, che non possono cadere sotto l' esperienza.

Il domma dell' immortalità dell' anima è importante nella filosofia morale. Esso è il più fermo sostegno della virtù infelice, ed un freno potente alla licenza del vizio. Non bisogna fare attenzione a' delitti, che il timor delle pene future non impedisce; ma bisognerebbe calcolare il numero di quelli che impedisce.

Questa dottrina, in se stessa considerata è utile. Mi direte, che la superstizione ha abusato del domma dell' immortalità a danno de' popoli. Io ne convengo; ma che perciò? Dichiareremo inutile e pernicioso il ferro, perchè esso diviene, in mano dello scellerato, l' istrumento del delitto, e delle disgrazie degli uomini? Dichiareremo pernicioso il cibo, perchè un parasito ne abusa? L' idea di una provvidenza, che premia la virtù, e punisce il vizio, è essenziale al mondo morale. Essa, ripetiamolo, è il più forte sostegno della virtù infelice, ed un freno alla licenza del vizio. È questa

una

Digitized by Google

una verità incontrastabile. Togliete l' immortalità dell' anima, la dottrina della provvidenza è inutile, e non ha più forza per obbligare gli uomini all' adempimento del dovere, che ne hanno gli Dei di Epicuro, i quali sono senza provvidenza.

CA-

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO V.

Si deducono i doveri dell' uomo da' principii generali, stabiliti antecedentemente.

§. XLV. Ritorniamo indietro, e percorriamo la strada, che abbiamo scorso: conosceremo così il punto, ove siam giunti, ed il cammino che ci rimane, per giungere al termine della scienza, che studiamo. Per istudiare la nostra facoltà di volere, abbiamo esaminato l' influenza della volontà su l' intelletto: indi l' influenza dell' intelletto su la volontà. L' intelletto, cioè la nostra facoltà di conoscere, comprende due parti, la parte passiva, e la parte attiva. Esso influisce su la volontà tanto colla parte passiva che colla porte attiva. Colla parte passiva influisce co' desiderii indeliberati, e che prevengono l' esame della ragione, e la determinazione della nostra volontà.

Abbiamo esaminato la natura del desiderio, ed abbiamo stabilito in noi due tendenze, o desiderii primitivi, quello che ha per fine ultimo il proprio ben essere, o la propria felicità, e quello che ha per fine ulti-

Digitized by Google

timo la felicità degli altri esseri intelligenti. Col primo l' uomo è eccitato alla ricerca della propria felicità, col secondo all' esercizio della virtù. L' uomo non è solamente un essere passivo: egli è attivo. La ragione gli è data, per dirigerlo tanto nel conseguimento della propria felicità, che per mostrargli il cammino della virtù. Questa facoltà attiva dell' uomo influisce su la volontà sotto tutti e due gli aspetti. Ella dirige la volontà nella ricerca della felicità per mezzo dell' ideale del bene sommo, e col paragone de' beni particolari con questo ideale. Ella dirige la volontà nell' esercizio della virtù mostrandole il dovere, o coll' *Imperativo assoluto*. Abbiamo sviluppato queste due direzioni diverse nel capitolo III. La virtù e la felicità essendo i due oggetti della volontà, abbiam esaminato nel capitolo IV, le scambievoli realazioni fra questi due oggetti. Questo esame ci ha menato a conoscere la natura della volontà in se stessa, cioè a stabilire, che la volontà è libera. È questa la strada che abbiamo percorso. Ma qual sarà quella che dovremo percorrere?

La volontà è il principio delle azioni dell' uomo. La virtù e la felicità sono gli oggetti a cui ella tende. La filosofia della volontà dee considerare dunque l' uomo come

un

Digitized by Google

un agente. Ella dee, in conseguenza, sviluppare i mezzi, che conducono all' acquisto della virtù, e della felicità. Ecco i due oggetti della moral filosofia. Ma sviluppando i mezzi per esser virtuoso e felice, ella dee conoscere ancora gli ostacoli che vi si oppongono. Questi ostacoli sono le nostre passioni. La dottrina delle passioni entra dunque negli elementi della scienza, che studiamo.

§. 46. Per essere virtuoso fa d' uopo eseguire i proprii doveri: per eseguirli è necessario conoscerli. La conoscenza dunque de' proprii doveri è la prima condizione indispensabile, per essere virtuoso.

Ma la nostra ragione non ci fa ella conoscere i proprii doveri? Potremmo noi essere nell' essere nell' errore, o nella ignoranza su di tale oggetto? È un fatto, che i principii della morale sono noti, ed annunciati a tutti gli uomini dalla voce interiore della propria ragion prattica. È un altro fatto, che su di alcune proposizioni prattiche i filosofi han disputato, e disputano tuttavia. È finalmente un altro fatto, che gli uomini hanno adottato degli errori in materia di morale. Per cagion di esempio: tutti convengono nella massima: *non offendere alcuno*: tutti deducono da questa

Digitized by Google

massima la legge generale, *che un uomo non ha il diritto di uccidere un altro uomo.* Ma se un uomo cerca di offenderci nella robba, o nell' onore, o nella vita; abbiamo noi, per difenderci, il diritto di ucciderlo? Qui i moralisti sono stati, e sono ancora divisi di opinione. Alcuni con S. Agostino pensano, che un uomo non ha giammai il diritto di uccidere un suo simile; e che in conseguenza sia un delitto eziandio l' uccidere, per difendere la propria vita, l'ingiusto aggressore. Altri all' opposto sostengono, che sia lecito, quando non si ha altro mezzo di salvar la propria vita, di uccidere l' ingiusto aggressore: ed altri hanno dippiù cercato di sostenere, che il lasciarsi uccidere da un ingiusto aggressore, per non ucciderlo, non sia differente da un suicidio. Inoltre si domanda: è egli lecito respingere con ammazzamento colui, il quale non ci vuole già uccidere; ma farci uno sfregio, come darci uno schiaffo, troncarci il naso, o un' orecchia; o pure rubbarci, ingiuriarci, calunniarci, offenderci in un modo quale che siasi? Alcuni moralisti insegnano, che avendo noi diritto, di difendere ogni nostro diritto, non abbiam obbligazione di soffrire un' ingiuria qualunque; e che in conseguenza abbiamo

il

Digitized by Google

il diritto di respingerla, e dove non abbiamo altro modo di evitarla, di uccidere l' ingiusto aggressore. Altri moralisti limitano il diritto di uccidere un altro solamente alla difesa della propria vita. Ecco quante questioni si elevano su le illazioni, che si pretendono dedurre dal principio *non offendere alcuno*.

Basta scorrere con occhio filosofico gli annali de' popoli, per assicurarsi di alcuni errori generali, o quasi generali in materia di morale. Io non vi parlo dell' uso de' sagrifizii umani presso l' antico paganesimo; ma vi presento un solo esempio nel fatto della schiavitù personale, che ancor oggi si trova presso di noi.

In ogni tempo si è offeso più o meno il sacro diritto, che ha l' uomo sopra i suoi organi, sopra le sue facoltà, e sopra i prodotti delle medesime. Se non è vero, che la forza sia la base del diritto, come opinò Hobbes, è vero però, che la forza è stata l' arbitra della sorte de' miseri mortali. Il sentimento della vendetta era, al dire di Achille presso Omero, assai più dolce del miele, ed era a quei barbari, e feroci, che avevano incessantemente l' armi alla mano, il sentimento più caro, e famigliare. Questo gli spingeva a dar la morte a quegl' infelici

Digitized by Google

che, nella zuffa, restavano vittima del loro potere. Si univa osserva saviamente Tamburini, (a) un motivo di religione, che gli persuadeva, esser necessaria la vittima, per placare l'ira de' Numi. Ma col progresso del tempo si svegliò nel cuor de' mortali un sentimento di umanità, e di ragione, che mitigando la ferocia, ed illustrando a poco a poco le menti insinuò non essere tutte pari le offese, e potersi placare lo sdegno del vincitore, e quello ancora de' Numi, senza spargere sempre il sangue del vinto offensore. Si trovò perciò un partito per lo castigo del vinto. Egli si condannò alle catene, allo stento, ed al travaglio. Comparve allora la miserabile condizione de' servi, a' quali, col serbargli alla vita, si credea di usare un' estrema condiscendenza di umanità, detti perciò *servi a servando*, come osservano i romani giureconsulti su l' origine di una tal voce. Erano essi destinati alle opere più vili, e laboriose, aggravati dal peso delle catene, e sempre esposti al capriccio, ed alla barbarie de' loro padroni, che si arrogavano un pieno diritto sulla loro persona. Col tempo si avvezzò a questa vita stentata la infelice schiatta degli schiavi, e

(a) *Lez. di filos. mor. t. 4. lez. XIV.*

Digitized by Google

e contrasse un' abitudine con questo modo di vivere, che la rese insensibile alla fatica, ed alla servitù. Quindi non fu più d' uopo di catene, e di ceppi, e rimasero i sensi nelle private famiglie come una parte di esse destinata alle opere più vili, ed alle maggiori fatighe.

Ma se la schiavitù, che era in uso presso gli antichi, è un esempio palpabile degli errori perniciosi, che gli uomini adottano nella morale, quella che gli Europei esercitano co' Negri dell' Africa, non prova meno l' esistenza di errori generali in morale. Io mi contento solo di trascrivervi su di questo fatto, ciò che ne scrive il sig. Galanti nel tomo IV. della sua eccellente instituzione di geografia: « Qualunque sia l' » abiezione in cui veggiamo i Negri, non » pare, che si possa asserire come pretendesi » generalmente, che essi per la struttura e » forma del loro cranio debbano avere di- » sposizioni intellettuali assai minori degli » altri popoli. Le leggi, e l' educazione, » più che la forma del cranio han dovuto » contribuire al loro morale degeneramento. » L' uso di vendere i proprii figli, che » hanno gran parte di questi popoli, ha » fatto aprire agli Europei un infame mer- » cato di essi. Si trasportano questi infelici

» nell'

Digitized by Google

» nell' America, dove vengono impiegati
» alle fabbriche di zuccaro, e del tabacco,
» alla coltura delle terre, ed allo scavo delle
» miniere. Nel 1768 furon estratti dall' A-
» frica 104,100 schiavi, de' quali 59,400
» furono comprati dagl' inglesi, 23,500 da'
» francesi, 11,300 dagli ollandesi, 8,700
» da' portoghesi, e 1,200 da' danesi. L' e-
» strazione del 1789 fu di 90,000 individui.
» Essi vengono fin dalle parti più centrali
» dell' Africa. I voti della filosofia e dell'
» umanità furono finalmente ascoltati nel
» congresso di Vienna per l' abolizione di
» sì abominevole commercio. Ma l' avidità
» continua a macchiare di tal nefando de-
» litto i culti ed umanissimi Europei. (a)

§. XLVII. L' ignoranza, l' errore, l' incertezza, hanno dunque luogo nella morale! Tre ricerche importanti ci si offrono in conseguenza di questa osservazione. Si cerca 1. Quale è l' origine di questa ignoranza, di questi errori, di questa incertezza? Se la ragion prattica è in tutti gli uomini, se ella ci mostra il dovere, come mai può aver luogo l' ignoranza del precetto, ed in conseguenza l' errore, e l' incertezza? Una legge scolpita ne' nostri cuori può ella forse es-

(a) *Dell' Africa c. 1.*

essere ignorata? Si cerca 2. l'ignoranza, l'errore, l'incertezza, ci scusano essi dalla reità nella trasgressione de' naturali doveri? Si cerca 3. In caso d'incertezza qual regola dee l'uomo seguire?

La facoltà di giudicare della bontà o malizia morale delle nostre azioni libere chiamasi da' moralisti *coscienza*. Essa consiste nella nostra facoltà di ragionare applicando la legge al fatto, e deducendone l'illazione. All'occasione della idea di un' azione, la ragione presenta la legge, che tale azione riguarda, e deduce l'illazione. Si chiede, per cagion di esempio, ad un uomo la restituzione di un deposito confidatogli: l'idea della restituzione del deposito nasce nello spirito di costui: con questa occasione la ragione applica a questa azione la nozione del dovere, cioè ripone questa particolare azione sotto la classe più generale delle azioni necessarie a farsi; e quindi comanda alla volontà la restituzione del deposito. Un tal procedimento interiore del pensiere si può risolvere nel seguente sillogismo: *l'azione, che da me si chiede, è la restituzione del deposito confidatomi. La restituzione del deposito confidato è un dovere. Io debbo dunque restituire il deposito a me affidato.* Un tal raziocinio

nio, dicono i moralisti è un atto di quella facoltà, che chiamiamo *coscienza*. La maggiore del raziocinio, è la legge, la minore è il fatto. L' illazione quando il raziocinio precede l' azione, contiene il comando particolare di fare o di non fare la data azione; quando poi il raziocinio è dopo l' azione fatta, contiene la sentenza che approva o che condanna la già fatta azione.

Non è da credersi, che noi prestiamo attenzione a ciascun giudizio di un tal raziocinio, e che questo si offrisse alla nostra attenzione successivamente nelle sue diverse parti. Ma se vogliamo ripiegarci su di noi stessi, potremo sempre ravvisare il raziocinio di cui parliamo. Tosto che l' idea dell' azione particolare ci si offre, lo spirito prescinde dalle circostanze particolari di questa azione, come per esempio dalla quantità e qualità del deposito, dalle circostanze del tempo, e del luogo, in cui fu confidato dalle circostanze particolari dell' individuo, che l' ha confidato, e di colui a cui fu confidato. Lo spirito attende solamente a ciò che costituisce questa azione per *restituzione di deposito*: con siffatta attenzione egli vede in questa idea particolare l' idea generale di restituzione di deposito: a questa idea generale la ragione aggiunge quella di

do-

Digitized by Google

dovere ; ed il comando della restituzione del deposito nasce nello spirito. Il semplice sentimento di tutti questi fatti costituisce la *coscienza morale* come sentimento. L' attenzione su di questo gruppo di fatti interiori, lo risolve in un raziocinio distinto. Difatto domandate ad un uomo giusto: per qual ragione date voi del danaro a Tizio? egli vi risponderà che quel danaro era un deposito a lui affidato: domandategli di nuovo: qual motivo avete di restituire il deposito? il dovere, vi dirà egli. Ecco come il sentimento meditato ci offre il raziocinio di cui abbiamo parlato.

Abbiam osservato, che la nostra ragion prattica ha due offizii da eseguire il primo si è quello di pronunciare su la bontà o malizia morale delle nostre azioni libere, il secondo è quello di pronunciare su l'utiltà, o il danno risultante da queste azioni medesime. Colla prima sentenza ella pronuncia sul giusto, e su l' onesto, colla seconda su l' utile, ed il danno: colla prima ella paragona l' azione coll' idea del dovere: colla seconda la paragona coll' idea del nostro ben essere. La distinzione di questi due offizii della ragion prattica è della più alta importanza. Sotto il primo aspetto ella è chiamata *coscienza*: sotto il secondo può chia-

Digitized by Google

marsi *prudenza*. Spesso avviene, che la prudenza è in contradizione colla coscienza.

§. XLVIII. Se allo spirito si presenta un' azione : l' idea di questa può esser tanto piacevole, che assorbisca tutta l' attenzione: Supponendo, che l' azione di cui parliamo sia un' azione contraria alla legge, e che una tal legge ci fosse nota; possono avvenire due casi, o la coscienza parla, e richiama pure a se l' attenzione, o la coscienza parla, e l' attenzione è tutta diretta all' azione piacevole; nel primo caso nasce il contrasto fra l' appetito sensitivo e la ragione, del qual contrasto abbiamo ragionato nel §. veduti; — nel secondo caso nasce l' inavvertenza alla malizia dell' azione. L' esempio del re Davide, riferito nelle sacre carte, ci rende chiara una siffatta inavvertenza: la veduta di Bersabea fa nascere in Davide il desiderio di goderla : la percezione piacevole di questa azione assorbisce tutta intera l' attenzione di lui : egli non presta alcun' attenzione alla deformità dell' azione : l' adulterio è consumato : la donna concepisce, e ne dà avviso al re adultero : per coprire l' ignominia dell' azione Davide tenta tutti i mezzi acciò il marito di Bersabea Uria chiamato giacesse colla moglie : i tentativi vanno a vôto : Davide fa uccidere

dera Uria : indi sposa Bersabea : scorre quasi un anno, e Davide non rientra in se stesso, e la voce della coscienza non richiama la sua attenzione : il profeta Natan si presenta a lui, e gli dice: erano due uomini in una città, l' uno de' quali era ricco e l' altro povero : il ricco aveva un gran numero di pecore, e di buoi : il povero altro non aveva che una pecorella da esso comprata, e nudrita nella sua casa, cresciuta fra i suoi figliuoli, col cibarsi del pane di lui, e col bere nella stessa coppa in cui egli beveva: dormiva ella nel seno di lui, ed egli l' accarezzava come sua figliuola. Un ospite venne a visitare il ricco, e questi non volendo toccare le sue greggi, per fargli un convito, andò a prendere la pecorella del povero, ed apprestò il cibo all' amico. Davide entrò in gran collera contro questo uomo, e disse a Natan : viva il Signore; colui che ha fatto questa azione è degno di morte. Allora Natan disse a Davide : voi siete questo uomo : tosto Davide rientra in se stesso, ed è vivamente colpito dalla deformità del suo delitto.

Un tal esempio mostra, che sedotti dal piacere che promette il delitto possiamo non avvertire, che l' azione in veduta sia un delitto, tralasciando d' interrogare la nostra co-

coscienza, e domandarle: *l' azione che io desidero è ella contraria al dovere?* dimostra pure, che gli uomini possono riguardare come delitto negli altri ciò che non riguardano come tale in loro stessi. Tutto ciò nasce non dal silenzio della coscienza; ma della mancanza di attenzione alla voce della coscienza. Vi ho mostrato nella psicologìa, che sebbene abbiamo il sentimento di tutto ciò, che accade nel nostro spirito, non sempre però lo percepiamo con attenzione, e per tal ragione si nasconde a noi.

Ad un tal difetto di attenzione, derivato dalla seduzione del piacere, o dell' interesse personale ragionato, si dee attribuire l' ignoranza, ed in conseguenza l' errore su molti punti della dottrina morale. Sovvente gli uomini all' aspetto di un' azione o non interrogano la loro ragione, o pure l' interrogano sotto l' aspetto solo della prudenza, non già della coscienza; e credendo di averla interrogata per quanto basta, confondendo il piacevole o l' utile col giusto e l' onesto, seguono una coscienza erronea. L' oppressione e la distruzione di un nemico quale che siasi, si presenta come un' azione piacevole: si può ancora riguardare come utile; il vendicativo lascia d' interrogare la co-

Digitized by Google

coscienza: egli non cerca: *il dovere di amare tutti gli uomini comprende ancora coloro, che ci hanno offeso? Se uno che ci ha offeso si mostra pronto a ripararci il danno, e pentito di averci offeso dobbiamo noi perdonarlo? Non vi ha egli forse una differenza essenziale fra il diritto alla riparazione del danno ed il barbaro diritto della vendetta?* Egli non fa questa ricerca: la sua attenzione è tutta concentrata nel piacere della vendetta, o se si vuole anche su l' utile che in certi casi risulta dalla distruzione del proprio nemico. Il diritto della vendetta è stabilito nella mente de' ciechi mortali. Su questo chimerico diritto si stabilisce l' altro della schiavitù personale. Perchè gli Europei che conoscono l' ingiustizia della schiavitù personale degli antichi, non conoscono quella che eglino fanno soffrire a'Negri dell'Africa? Il commercio de' negri, han detto gli Europei, è utile e vantaggioso a noi, esso è dunque giusto.

Il difetto di attenzione alla regola del giusto, e dell' onesto, difetto che nasce dalla seduzione del piacere o da quella dell' utile, è dunque l' origine dell' inavvertenza, dell' ignoranza, e dell' errore nei punti di morale.

L'

Digitized by Google

L' attenzione, come abbiamo detto nel capitolo 1, è sotto l' influenza della volontà: da questa dipende il distrarla da un oggetto, e concentrarla in un altro. L' uomo avendo la legge primitiva di esser virtuoso, segue da questa il dovere dell' esame delle sue azioni libere coi principii primitivi della morale; quando dunque l' uomo omette un tal esame, che egli può e dee fare l' inavvertenza, l' ignoranza, e l' errore, che seguono da tale omissione, son volontarie e vincibili; e perciò culpabili, e non possono servir di scusa, per purgarci dalla reità nella trasgressione de' naturali doveri. Se un chirurgo, un medico, per l' ignoranza della loro arte, ammazzano gli uomini, una tale ignoranza potrebbe forse renderli degni di scusa? Ella è un' ignoranza, che eglino dovevano togliere prima di agire. Da un' altra parte le azioni che si commettono, malgrado l' inavvertenza, l' ignoranza, e l' errore, non lasciano di essere volontarie e libere; e siccome son malvagge di lor natura, così l' uomo che le commette non lascia di esserne colpevole.

La coscienza erronea ha un' altra infelice conseguenza, e si è, che agendo contro i suoi dettami, malgrado che sono errori, si pecca. La ragione si è, che in tal caso

si

si ha l'animo, cioè la volontà di peccare, e la volontà di peccare è un peccato. L'uomo giusto e virtuoso dee avere una costante volontà di ubbidire alla legge. Credevano, per cagion di esempio, alcuni cristiani, che il mangiar delle carni di animali, che erano stati offerti agl' idoli, era un peccato d' idolatria, quasi che queste carni avessero in se ricevuto da tale offerta qualche malizia, che si comunica a chi le mangia: una tal massima, è un errore, come l' insegna l' Apostolo S. Paolo: intanto se coloro, che nudrivano un tale errore, mangiavano di tali carni, eglino violavano la legge, e commettevano nella loro volontà un peccato d' idolatria. *Tutto ciò, che si fa contro la coscienza è sempre un male. Ma non tutto ciò, che si fa secondo la coscienza, è sempre bene. La regola de' costumi è la coscienza retta.*

§. XLIX. La confusione dell' utile col giusto e l' onesto è una feconda sorgente di errori, riguardanti le nostre azioni e le azioni de' nostri simili. Che un ministro, sordo alle premure de' suoi parenti, e de' suoi amici, creda di non dovere innalzare a' primi posti, se non che degli uomini di primo merito: questo ministro passerà presso i membri della sua famiglia, e de' suoi

a-

Digitized by Google

amici, per un uomo inutile, senza amicizia, e nemico de' proprii parenti; ingrato, e senza i sentimenti dell' umanità. Che un altro ministro innalzi a' primi posti i suoi parenti, ed amici, sebbene questi sieno senza merito; un tal ministro, realmente ingiusto, passerà presso i suoi per un virtuoso parente, per un amico grato, per un ministro giusto in fine. È l' interesse personale e domestico, che detta questi ingiusti giudizii. Che per i suoi intrighi un padre ottenga l' impiego di generale, per un suo figliuolo incapace di comandare, un tal padre sarà citato nella sua famiglia come un uomo virtuoso: intanto qual delitto non commette egli, agli occhi dell' uomo veramente virtuoso ed illuminato? Qual azione più abominevole, che esporre una nazione, almeno molte delle sue provincie a' danni, che seguono da una disfatta? Quanti di questi intriganti introducono nella Chiesa di Gesù Cristo de' Vescovi indegni del loro ministero, che sono i flagelli delle loro diocesi!

L' uomo virtuoso è un uomo utile al genere umano. Il vizioso è un uomo pernicioso. Ciascun individuo è un membro del genere umano; ma non è tutto il gegenere umano; è dunque un errore il con-

fon-

Digitized by Google

fondere l' interesse o la felicità generale coll' interesse o la felicità particolare. Quando dall' azione di un uomo segue un mio danno io non debbo perciò riguardarla come ingiusta: io debbo domandare a me stesso: *una tale azione è contraria a' miei diritti? è ella contraria al dovere dell' individuo che l' ha fatta?*

Ma non si fa così: *un uomo vizioso reca del danno agli altri: costui mi ha recato del danno; egli è dunque vizioso.* È questo il raziocinio quasi generale, che fanno gli uomini ne' loro giudizii su la virtù. Un re savio e giusto fa una legge vantaggiosa allo stato; ma svantaggiosa ad alcune classi, ad alcuni individui; tosto costoro concludono, che una tal legge è ingiusta.

Quando noi non ci lasciamo trasportare dall' impeto delle passioni, esaminiamo spesso, se l' azione che abbiamo in veduta è utile, o pure dannosa: noi ci proponiamo spesso la seguente questione: *la prudenza ci consiglia ella la tal azione?* Noi impieghiamo un esame diligente, per la soluzione della questione proposta. Ma noi non ci sogliamo proporre questa seconda questione: *la coscienza ci permette ella la tal azione?* O se pure ce la pro-

Digitized by Google

proponghiamo non impieghiamo per risolverla, se non che un esame passaggiero, e superficiale. In conseguenza di ciò noi crediamo di agir con giustizia, perchè crediamo di agire secondo le prescrizioni della ragione. Non diciamo noi spesso di alcuni uomini in alcune date circostanze, *non è prudenza il dir la verità?* non diciamo noi ancora, *è prudenza il simulare?* ma se il dire la verità è un dovere: se la simulazione é un delitto; la coscienza comanda di dirla, nell' atto che la prudenza consiglia il contrario. Amo di farmi stimare da una turba di libertini, non dirò certamente delle verità moleste alle loro passioni, ma delle proposizioni false, che le lusingano: ma se avrò ubbidito alle leggi della prudenza, avrò violate quelle della coscienza. Io non debbo confermarli ne' loro errori; ma debbo anzi porre, per quanto è in mio potere, un ostacolo allo sfogo delle loro viziose passioni.

Per evitar l' errore in tali giudizii fa d' uopo prescindere dal proprio interesse: gli uomini in tal caso pronunciano un giudizio esatto. Quindi è, che gli uomini non interessati nelle azioni ed illuminati insieme sono i migliori giudici di esse. Quindi è, che

Digitized by Google

che rare volte è concesso a' grandi, ed ai potenti, di udir la verità sul loro conto.

§ L. Ma quali sono le cause dell' incertezza delle opinioni morali? Io credo, che queste cause si possono ridurre a due. La prima è quella stessa confusione dell' utile col giusto e l'onesto, della quale abbiamo parlato; e che qui si dee considerare sotto di un altro aspetto. Abbiamo veduto di sopra, che filosofi di un merito distinto han fatto della propria felicità il principio di tutta la morale: abbiamo veduto come questa morale, fondata sul personale interesse, perde negli scritti del celebre Wolfio e de' discepoli di lui, quella tanta deformità, che ci colpisce negli scritti di Elvezio. Abbiamo veduto che altri filosofi, anche di un merito distinto, hanno rigettato la morale dell' interesse ragionato; ed hanno riconosciuto due principii determinanti delle nostre azioni libere, la felicità ed il dovere, senza subordinare il secondo al primo. Ora è evidente, che le illazioni a cui siam condotti, ragionando sul primo principio, debbono esser diverse da quelle a cui siam condotti ragionando sul secondo. Ecco dunque una causa primitiva di tante diverse opinioni in materia di mo-

ra-

Digitized by Google

rale. Il fine ultimo è di tal natura, che esige il sagrifizio di tutto, per conseguirlo.

Ritorniamo al primo esempio recato nel §. XLVI; cioè del diritto di difendere i nostri diritti coll' uccisione dell' ingiusto aggressore. Wolfio, il quale poggia la morale sul principio della propria felicità, insegna, che il diritto di difesa de' nostri diritti è infinito; vale a dire, che si estende a tutto ciò senza di che non si può evitare qualunque nostro benchè menomo danno. Questa dottrina è una giusta illazione del principio wolfiano. Se i nostri doveri non sono che i mezzi pel nostro ben essere; segue, che noi non siamo obbligati di soffrire il menomo danno per parte de' nostri simili; e che abbiamo un diritto infinito di fare ciò, che conduce ad allontanar da noi il danno che si cerca d' inferirci. Da questa prima illazione ne scende una seconda e si è, se un ladro mi ha rubato qualche cosa di un valore quale che siasi, ed egli fugge via, ed io non ho altro mezzo di ricuperar la mia robba, che con un colpo di schioppo ucciderlo, ho il diritto di farlo; ed una tale uccisione è lecita. Wolfio difatto insegna come certa una tal massima nel §. 699 e seguenti del 2. tomo

par.

Digitized by Google

part. ii. cap. iii della sua opera grande del diritto naturale. Ad altri filosofi sembra falsa una tal dottrina su l'omicidio. Vi sono qui, dice il nostro Genovesi, due cose estreme e certe, tra le quali si vuol trovare una mezza proporzionale. Una è, che a noi compete il diritto di respingere ogni ingiuria, che si tenta di fare: l'altra, che è manifesta iniquità il torre altrui la vita per ogni anche picciolissima ingiuria. Chi può disconvenire? Qual dunque sarà la mezza proporzionale, che debba servir di regola alla difesa? Stimo adunque essere la quantità dell' offesa composta di quella, che ci si fa, o ci si vuol fare, e di quella, che da questa segue necessariamente: Or nel caso nostro, dove non è tale insulto, che ne può verisimilmente seguir la morte, l' ammazzare l' invasore è oltrepassare questa regola di natural proporzione. Fin qui l' autore citato. (a)

Ma io osservo, che tutta la questione dipende dal valore del principio conoscitivo de' naturali doveri. Fintanto che il principio del personale interesse sarà il principio di cui parliamo, io non vedo come possa am-

(a) *Diceosina lib. 1. c. IX. §. XVI.*

Digitized by Google

ammettersi la mezza proporzionale di Genovesi. Questo filosofo ha conosciuto, essere il principio dell' utile un principio variabile, e da non poter servire di norma assoluta nelle azioni umane. Egli ha saviamente ammesso nell' uomo due interni principii motori, l' amor proprio, e l' amor della spezie, e gli ha chiamati *forza concentriva*, *e forza espansiva*. Egli ha insegnato, che la presente felicità dell' uomo, e delle nazioni, dipende dal trovare la legge di equilibrio fra queste due forze, da farne una massima regolatrice, da attaccarvisi, e seguirla con costanza. Perchè allora, le due forze cospirano al medesimo punto, che è quello del minimo possibile de' mali. Atteso che, continua lo stesso filosofo, dove la forza concentriva eccede, vi bisogna aspettar tutti i mali, che possono venirvi addosso dall' elasticità delle persone o offese, o non soccorse ne' bisogni: e dove eccede la diffusiva, viene a spiantare il fondo; il che se fosse universale, gli uomini, siccome fanatici, e pazzi verrebbero tutti a distrugger se stessi. Or questa legge di equilibrio, conclude Genovesi, è secondo me, e secondo il comun senso del genere umano, bella e trovata, ed è, *serbate intatti*

i

Digitized by Google

i diritti di ciascuno: anzi soccorreteli quanto sapete e potete. (a)

Ed ecco come la mezza proporzionale di Genovesi dipende da un principio, diverso di quello del personale interesse, poichè secondo questo filosofo il principio del dovere è primitivo; e sebbene egli non abbia conosciuto in tutta la sua estensione, e purità un tal principio; pure lo ha riconosciuto in parte. Le questioni dunque su di tali punti di morale dipendono dal principio, su cui la morale si appoggia, e l' incertezza che si osserva in tali questioni nasce dalla confusione fra l'utile ed il giusto e l' onesto. Si conosca bene la distinzione di questi due principii determinanti dalla volontà, e molte incertezze spariranno in morale. Adduciamone un altro esempio.

Il passo più difficile che è in tutta la morale è quello della collisione de' doveri, e della collisione de' diritti. Una siffatta collisione dà luogo a tante incertezze. Sono in una barca, che soffre naufragio: per potermi salvare nuotando e raggiungere il lido, mi è necessario di appoggiarmi ad un legno: questo è stato prima di me occupato da un altro mio compagno, che

(a) *Op. cit. lib. 1. § XVII e seguenti.*

Digitized by Google

che se ne è servito per lo stesso oggetto, di salvarsi dal naufragio: io per salvarmi dovrei toglierlo a lui: che farò? se nol tolgo perisco, e se il tolgo perisce il mio compagno: il dovere di salvar la mia vita è in collisione col dovere di salvar la sua, il diritto di salvar la mia vita è in collisione col diritto, che egli ha di salvar la sua: qual regola dovrò seguire in tale collisione? Mi trovo in un calessino; e sono sorpreso dagli assassini: fuggo velocemente per salvarmi: in un sentiero angusto stanno giuocando molti fanciulli, cosicchè volendo progredire mi fia forza di schiacciarne alcuni: se mi arresto sarò trucidato, se non mi arresto ucciderò molti innocenti fanciulli: qual regola dovrà dirigere la mia volontà? Una banda di facinorosi, che scorre la campagna, si impossessa della mia persona: per poter ricuperare la mia libertà mi si domanda, che da un mio figlio rimasto in città, facessi uccidere un uomo pacifico. Avrò il diritto, per salvar la mia vita, di dare un sì crudele mandato? mio figlio, per salvarmi, ha egli il diritto di eseguirlo? L' incertezza, che cade su di tali questioni, deriva appunto dalla confusione di cui abbiamo parlato. Se il principio: *serba i dritti*, è assoluto, se il do-

vere,

Digitized by Google

vere, che vi si contiene, è inflessibile, ed immutabile, io sarò un iniquo, se nel mare strapperò dalle mani del mio compagno il legno, che gli serve per salvarlo dal naufragio; perirò dunque, e non mancherò al mio dovere. Se vorrò esser giusto arresterò il mio calessino, e perirò piuttosto che uccidere quegl' innocenti fanciulli. Similmente mi guarderò di dare il mandato di uccidere alcuno per salvare la mia vita, e sceglierò piuttosto di morire io, che di far morire un innocente. Queste sono le illazioni sicure, che scendono dal principio del dovere. La mia morte che segue in tali circostanze, è un effetto delle circostanze, e dell' altrui malvagità; ed io non ho il diritto di vivere colla morte di coloro, che non mi offendono.

Ma ragionate sul principio dell' interesse personale, sarete condotti ad illazioni contrarie a quelle che abbiamo espresso. Se io non posso, nè debbo amare gli altri uomini, se non che relativamente a me stesso; qualunque riguardo per gli altri dee cessare, allora che trattasi di salvar la mia vita; potrò dunque toglier di mano al mio compagno il legno che nuota; spinger potrò innanzi il calessino, ed uccidere gl' innocenti fanciulli; e potrò, per salvar la mia

Digitized by Google

vita, dare il mandato a mio figlio di uccidere un pacifico cittadino.

Coloro, che hanno riguardato come incerte le questioni morali di cui parliamo, si son divisi in due partiti: alcuni han pensato, che si può in tali circostanze determinarsi pel partito favorevole al proprio interesse, cioè alla propria libertà, e che qualora due opinioni sono incerte, ciascuna di esse è probabile; e ciascuna può seguirsi con sicurezza di coscienza: un tal sistema chiamasi *probabilismo*. Si stabilisce in esso, che se vi sono due opinioni, una che favorisce la libertà, e l' altra che favorisce la legge; anche nel caso che la seconda sia più probabile della prima, si può seguire, senza pericolo di colpa, questa prima opinione. Un tal probabilismo non può ammettersi. Esso è contrario ad una massima generale della nostra ragion prattica: questa vuole, che dovendo conseguire un fine, si scelga il mezzo, che abbiamo maggiori motivi di credere sufficiente allo scopo, che abbiamo in veduta. Inoltre quando l' opinione più probabile favorisce la legge, seguendo questa opinione scegliamo un mezzo sicuro di giungere al fine, che è l' adempimento del dovere; ora sarebbe un agire contro la ragione il tralasciare un mez-

Digitized by Google

zo sicuro, per appigliarci ad un mezzo equivoco ed incerto.

Ma si dirà: seguendo l'opinione più favorevole alla legge, io soffro nel mio interesse personale. Il principio dell'interesse, io rispondo, debbe esser subordinato a quello del dovere. Ma vi dissi di sopra, che l'incertezza, di cui parliamo, può e dee dileguarsi colla distinzione fra l'utile ed il dovere. Una tal distinzione mi lusingo, di averla posta fuor di dubbio.

Si domanda inoltre: se ugual probabilità è dalla parte della legge, e da quella del nostro arbitrio; qual ragione vi è perchè l'uomo savio, e giusto, non si possa attenere a questo secondo partito? Io rispondo che ammessa la distinzione, che abbiamo stabilito, le opinioni che ci si presentano come probabili, son false, e le contradittorie son certamente vere. Inoltre nella collisione fra il principio del dovere, e quello dell'interesse, il primo dee avere il primato. A probabilità uguale debbo dunque seguire il partito della legge.

§. LI. Ma possiamo noi giungere a dileguare nella morale qualunque incertezza? Locke ha creduto, che si può fare una morale come una geometria. Ma Locke,

sog-

Digitized by Google

soggiunge il nostro Genovesi, parlava de' principii, e non ebbe l' occhio all' applicazione. Ogni tesi in morale è capevole di dimostrazione; ma non è già ogn' ipotesi. Chiamo ipotesi, continua Genovesi un fatto circostanziato, a cui si applica la tesi generale. È una tesi, *non ammazzare*: un' ipotesi, *vi è caso nessuno, in cui può un uomo ammazzarsi?* É una tesi *non rubare:* un' ipotesi, *vi è caso in cui è lecito rubare?*(a) Una morale universale, dice Ancillon, che conterrebbe l' applicazione de' principii a tutte le relazioni; ed a tutte le circostanze della vita non esiste ancora, o almeno non esiste, che di una maniera imperfetta; non si può determinare con precisione ciò che tutti gli uomini debbono fare, nè ciò che eglino debbono evitare, perchè non si può giammai esaurire la materia delle relazioni, e delle combinazioni possibili. (b)

Una seconda causa dell' incertezza delle opinioni in morale è dunque, secondo alcuni filosofi, l' oggetto complicato di questa scienza. Vi ha una morale pura e teo-

re-

(*a*) *Diceosina t. 1. proemio.*

(*b*) *Sviluppamenti del me umano cap. XI.*

Digitized by Google

retica, ed una morale applicata, ossia pratica; la prima, ricerca le regole generali de' nostri doveri: la seconda le applica alle circostanze particolari. Le verità della prima sono tanto evidenti, quanto le proprietà del circolo, e del triangolo; ma nell' applicazione di queste verità generali a' differenti casi della vita umana, sembra ad alcuni impossibile formare un giudizio certo delle azioni umane per la varietà delle circostanze, una sola delle quali può cangiar l' indole, o la qualità di un' azione. Quindi è, che i legislatori rare volte far possono, una legge, che non ammetta qualche eccezione. Altri moralisti fra i quali Puffendorff negano, che da ciò risultar possa qualche incertezza nella scienza morale, essendovi certi ed evidenti principii, su i quali si può calcolar la forza, che aver possa ciascuna circostanza per variare un' azione morale. Diffatti, dicono questi moralisti, se una circostanza varia un'azione, essa cade sotto un' altra categoria, o si trasferisce sotto altri principii non meno certi ed evidenti degli altri, per definir la qualità dell' azione variata. Chi negherà, che non sia giusta cosa, e necessaria il conservar se stesso? Sarà quindi illecito l' esporre la propria vita a pericolo. Ma se la difesa della patria esige un tal sagri-

Digitized by Google

grizio, l' esporsi per essa a pericolo è un' azione virtuosa. Ecco una circostanza, qual è il pubblico bene, che varia l' azione, e la rende buona, da cattiva che ella era. Ma follìa sarebbe il rifondere un tal risultamento nell' incertezza della scienza morale. Varia l' azione; ma variano ancora i principii, che la qualificano, principii sì nel primo, che nel secondo caso evidenti, e certi egualmente.

Io convengo, che variando le circostanze variano le azioni, ed in conseguenza i principii, che le qualificano; ma ciò appunto dee produrre l' incertezza nella morale; se i principii debbono variare in ragione della varietà delle circostanze, il numero di questi principii regolatori dovrebbe essere quasi immenso; ora non sembra, che lo spirito umano possa esser capace di aver l' evidenza in tutti i casi varii dell' umana vita. Quindi pare a me, che sebbene dobbiamo ammettere, essere la morale una scienza certa, perchè ha de' principii certi, e delle illazioni esatte; pure dee concedersi, che vi sono de' casi complicati, in cui non traluce con evidenza la regola da eseguirsi. Avverto inoltre, che in tanti casi non è sufficiente a guidarci il principio generale: *segui nelle cose dubbie*

Digitized by Google

bie il partito più sicuro. Poichè alcune volte si disputa se un' azione sia permessa, o vietata, o comandata. Così nel caso dell' uccisione dell' ingiusto aggressore, per salvare la propria vita, alcuni con S. Agostino pretendono, che una tale uccisione sia vietata dalla naturale legge: *non uccidere alcuno*: altri pretendono che questa uccisione è permessa; ed altri che ella è comandata dal dovere, di non essere suicida. Ora è certo, che la questione fra i difensori della prima, e quelli della seconda opinione, non può dirimersi col principio enunciato: *nelle cose dubbie segui il partito più sicuro.* Questo principio può servire nel caso, che una delle opinioni è per la libertà, e l' altra per la legge; ma non già nel caso in cui tutte e due le opinioni sono per la legge.

Quando una dottrina dice *devi fare*, e l' altra, *ti è permesso di non fare*, l' una è per la legge, l' altra per la libertà; ma quando l' una dice: *devi fare*, e l' altra *non devi fare*, sono tutte e due per la legge.

§. LII. Io mi son trattenuto a stabilire le verità generali della moral filosofia non iscrivendo un'opera circostanziata, sarò breve nella spiegazione de' naturali doveri, contem-

Digitized by Google

tentandomi di esporvi le massime generali, e rinviandovi alle opere estese per l' applicazione delle verità generali a' diversi casi della vita.

Il primo principio assoluto, e generale de' nostri doveri si è, come abbiam detto, il seguente: *non offendere alcuno.* Questo principio equivale a questo altro: *non violare i diritti degli altri*. Ma quali son essi questi diritti degli uomini? Il dovere stabilisce il limite della nostra libertà naturale, e questa libertà rinserrata in tale limite è ciò che appellasi *diritto.* Il diritto è dunque un poter fare ciò che non è contrario. I diritti, ed i doveri son relativi gli uni agli altri. Se ho un diritto di fare, voi avete il dovere di non impedirmi di fare; tal dovere scende dal principio generale: *non violare i diritti degli altri.*

L' uomo vuol esser felice: egli ha il diritto di esser felice; ma non già il diritto di far servire un altro come un mezzo cieco alla propria felicità. Da una tal verità scendono i seguenti diritti dell' uomo. 1. Egli ha il diritto di vivere, e di serbare intero lo stato del suo corpo; cioè ha il diritto di conservar se stesso; 2. l' uomo ha il diritto di perfezionar se stesso; 3. Ogni uomo ha un diritto di libertà di fare

tutto

Digitized by Google

tutto ciò, che concerne la conservazione e la perfezione di se stesso. Per cagion di esempio. Un uomo ha il diritto di mangiare, e di non mangiare, di mangiare il tal cibo e non il tal altro; di mangiar questa quantità, e non un' altra quantità. Vedete bene che qui s' intende per *libertà* una indipendenza dall' altrui volere. Ponete, che nel fare le dette cose sia conforme alla ragione, che io dipenda da un altro mio uguale ne' diritti: allora io non avrò un potere di conservarmi, e di perfezionarmi, ed un altro potrebbe impedirmi di conservarmi, e di perfezionarmi, il che è contro l' ipotesi. Coi diritti dunque della conservazione, e della perfezione di se stesso va intimamente congiunto quello della libertà circa i mezzi di conservarmi e di perfezionarmi. E perciò il diritto di giudicare su i mezzi della mia conservazione, e della mia perfezione appartiene ame, e non ad altri.

Ma su questo terzo diritto di libertà conviene fare un' osservazione importante. L' uomo nasce in uno stato di debolezza, tanto riguardo al corpo che riguardo allo spirito: egli perirebbe senza il soccorso degli altri uomini: egli non è nel caso, sin da' primi momenti della sua comparsa su

 que-

Digitized by Google

questa terra , di seguire il proprio giudizio, e di trovare i mezzi opportuni per la sua conservazione e per la sua felicità. Egli nasce dunque in uno stato di subordinazione, e di dipendenza dall' altrui volere, non mica in uno stato di libertà. Il padre e la madre hanno un dovere di vegliare alla conservazione ed alla felicità della loro prole : un tal dovere dee esser congiunto come un diritto ne' genitori su i mezzi conducenti alla conservazione , e felicitá della propria figliuolanza.

Quando si parla di diritti, si suppone che l' uomo sia nel caso di fare uso della sua libertà, e di consultare la sua ragion prattica su le regole da seguire , tanto relativamente al dovere , che relativamente al proprio interesse. Ecco dileguato l' equivoco .

I tre diritti, de' quali abbiamo parlato, si chiamano *diritti ingenuti*. Ma vi sono de' *diritti acquistati*. Questi derivano o da fatti legittimi , o da' patti. Un fatto dicesi *legittimo* se è di nostro diritto il farlo , e se si fa senza offendere il diritto di nessuno. Dove si opera senza diritto , come la cagione è zero in morale , così l' effetto è zero in diritto : e se si opera contro il di-

ritto

Digitized by Google

ritto altrui, l' azione è un delitto. Da ciò segue, che le violenze, e gl' inganni non possono giammai produrre diritto alcuno.

Il prendere alcune cose, che non sono state da alcuno occupate, e di servirsene per la propria conservazione e per la propria felicità, è certamente un fatto legittimo. Se ho il diritto di vivere, e di vivere nel miglior modo possibile, ho certamente il diritto di far uso de' mezzi, che sono necessarii per tale fine. Quindi ogni uomo nasce col diritto di servirsi di tutto quello, che può conferire alla sua conservazione e felicità.

Da ciò segue, che niun uomo può legittimamente impedire all' altro uomo l' uso dell' antecedente diritto; perchè se può impedirlo, segue che l' altro non ha diritto, il che è contro l' ipotesi. Vi sono delle cose delle quali uno servendosi, non può un altro servirsi. Se prendo de' frutti di un albero per mangiarli, quelli che io mangio non possono certamente servir di alimento ad un altro; il diritto di servirmi di tali beni della natura è dunque lo stesso del diritto di farli *miei*. Si dice *proprio* un bene, quando il diritto, che ho di servirmi di esso, appartiene a me solo, e non ad alcun altro. Il diritto dunque di far pro-

prii

Digitized by Google

prii alcuni beni è un diritto ingenito. Un tal diritto chiamasi *diritto di proprietà*. Il diritto di proprietà sopra alcune cose, il cui uso mi è necessario per conservarmi, ed esser felice, è dunque un diritto ingenito. Il diritto poi di proprietà sopra alcuni dati beni particolari è un diritto nascente da un fatto legittimo. Il primo diritto è lo stesso in tutti gli uomini, il secondo è esclusivamente di colui, il quale ha in suo favore il fatto legittimo dell'occupazione. Per cagion di esempio, prima che alcuno avesse occupato un arbore, un animale, ogni uomo ha un diritto ingenito di servirsene; ma tosto che uno presi i frutti del primo, e si è imposessato del secondo, un altro non ha più diritto di rapirgli tali beni, poichè essi son divenuti di proprietà dell' occupante, il quale ha su di essi in particolare un diritto acquistato di proprietà.

Vi sono alcune cose, le quali non si consumano coll' uso, che di essi si fa, e perciò dopo che uno se ne serve, un altro potrebbe ancora servirsene. Per cagion di esempio, dopo di aver io raccolto i frutti di un albero, un altro potrebbe l'anno seguente raccoglierli per se: dopo di avermi io servito del latte di una pecora, potrebbe un altro avere dalla stessa del latte, e servir-

Digitized by Google

virsene. Ora si domanda: *il diritto di proprietà può egli pure estendersi alle cose, che coll' uso non si consumano* ? Mi è egli permesso di prendere una porzione di terreno, che da altri non è stata occupata, e farla mia in modo, che in qualunque tempo competa a me solo il diritto di servirmene ? Ogni uomo ha il diritto, per quanto dura la sua vita, di servirsi di ciò che è necessario a vivere, e vivere nel miglior modo possibile. E perciò se si ha presa una porzion del comune quanto basti alla vita e felicità, e l' uso per sussistere ed essere nel miglior modo possibile, ha così diritto di servirsene, per quanto vive: come ha diritto di vivere. Or egli non potrebbe servirsene, dove altri avesse il diritto di toglierglielа, o d' impedirgliene l' uso; il diritto dunque di servirsi di tal porzione per quanto egli vive, compete a lui solo, ed ogni altro ha il dovere di non contrastarglielo mai. Ma il diritto di servirsi di qualche parte delle cose comuni, unito al diritto di escludere ogni altro, per quanto dura la propria vita, dicesi *proprietà*, o *dominio*. Il diritto di proprietà può dunque ancor estendersi alle cose, che non si consumano coll' uso.

Ma

Digitized by Google

Ma osservate, che il diritto di proprietà non può essere, in origine, illimitato; sarebbe assurdo, che un uomo avesse il diritto di occupare tutta la terra, e di escludere gli altri. La misura di tal diritto é il bisogno.

I diritti ingeniti dunque possono riguardarsi a' quattro seguenti: diritto della propria conservazione, diritto della propria perfezione o felicità, diritto di libertà in fare tutto ciò che si giudica condurre alla propria conservazione, e felicità, diritto di proprietà su di ciò che si acquista legittimamente. Con questi quattro diritti va unito il diritto di difesa degli stessi. Un tal diritto di difesa, generalmente parlando, è incontrastabile. Se ho il diritto alla mia vita, ed a' miei beni, ho anche il diritto, per difender la mia vita, ed i miei beni, di chiudere le porte della mia casa, e de' miei magazzini: ho il diritto di fuggire da' ladri, e dagli assassini. Fin qui il diritto di difesa non incontra difficoltà alcuna. Ma ho io, per difendere i miei diritti, il diritto di far male agli altri? Qui incomincia l' incertezza e la disputa. Alcuni filosofi pensano, che il precetto: *non offendere alcuno*, è assoluto, e non soggetto ad alcuna ecce-

Digitized by Google

eccezione : altri pensano , che il diritto di difesa è infinito : fra questi due estremi vi sono le opinioni medie. Vi ho parlato di tali dispute di sopra, e non mi trattengo ulteriormente su di tal materia.

Vi sono altri due diritti ingeniti dell' uomo , de' quali comunemente i moralisti pare , che non ne tengano conto , non numerandoli cogli altri. Questi sono il diritto alla stima degli altri uomini , e quello di esser soccorso ne' proprii bisogni. L' uomo ama la propria riputazione : un giudizio onorevole , che gli altri formano sul suo conto, è per lui uno de' più dolci piaceri della vita ; ed un giudizio svantaggioso è per lui una pena. Il diritto poi del soccorso reciproco è proclamato in tutti gli uomini dalla voce della natura. Questo diritto nell' uomo bisognoso si dee limitare alla domanda del soccorso : i moralisti lo chiamano perciò *diritto imperfetto*. Esso non cade sotto il precetto : *sii giusto* ; ma sotto l' altro: *sii benefico*. L' uomo , che viola i primi diritti è *ingiusto* , colui che viola il secondo è *inumano*. L' omicidio, la mutilazione , le percosse , la schiavitù personale, il furto, la calunnia , la maldicenza, si oppongono alla giustizia, e tutte queste violazioni de' diritti perfetti degli uomini son proi-

bite

Digitized by Google

bite dal precetto *non offendere alcuno*. L' esser sordo alle voci dell' indigenza, il non esser commosso dalle lagrime della vedova, e del pupillo, è un violare la legge: *sii benefico*.

I doveri enunciati si estendono eziandio a' nostri nemici. Un uomo, che ingiustamente ci offende, viola il proprio dovere; ora una tal violazione non può far cessare il nostro dovere, il quale resta sempre in vigore. Una tal verità è anche ammessa da que' filosofi, che spingono al di là de' giusti limiti il diritto della difesa. Eglino, insegnano, essere il male, che ad altri si reca difendendoci giustamente, un mezzo per evitare la nostra offesa, e che sarebbe un delitto dilettarci del male de' nostri nemici, cioè volere male di loro per se stesso, e come ultimo fine della nostra volontà, nel che consiste l' odio. Noi, dicono costoro, dobbiamo eziandio amare i nostri nemici, nell' atto stesso della difesa, ed impegnarci a far loro il più minore de' mali, e quanto solo basta per difendere i nostri diritti, e pel solo fine di difenderci.

§. LIII. La massima: *rendi a ciascuno il suo diritto*, riguarda due specie di doveri, alcuni hanno luogo dopo di aver of-

offeso gli altrui diritti ; altri hanno luogo dopo l' acquisto di certi diritti in forza de' patti.

Dopo l' offesa nasce in noi il dovere di riparare nel miglior modo possibile il danno derivato dall' offesa. Un uomo ha una numerosa famiglia : egli l' alimenta col sudor della sua fronte : un ingiusto l' uccide, e toglie all' innocente famiglia il sostegno, e la pace, facendola cadere nella desolazione, e nella miseria. Supponiamo, per rendere la cosa più sensibile, che l' uccisore sia occulto, e nel caso di sottrarsi al rigor della legge civile. Ma che il rimorso della propria coscienza lo segua in tutte le sue azioni, e lo tormenti crudelmente. Che farà egli questo omicida, che suppongo ravveduto ? non potrà certamente ridonar la vita all' ucciso ; ma egli può e dee sollevare la famiglia da lui desolata: egli ha un dovere indispensabile, di riparare il danno, da lui all' innocente famiglia derivato : egli ha il dovere di darle almeno quello, che a lei dava il morto padre. *Rendi il diritto alla famiglia offesa*, grida all' uccisore la voce del dovere : l' adempimento di un tal sacro dovere può, almeno in gran parte, far tacere la voce afflittiva del rimorso ; e fare che un pentimento

Digitized by Google

to verace, e non apparente, ti renda quella calma, che hai perduta. Un furioso si avventa per un' offesa chimerica contro un industre agricoltore, in modo che gli tronca un braccio, o una mano: ciò rende l' agricoltore inabile al travaglio: il furioso offensore ha il dovere di pagar tutte le spese della guarigione, e di compensare all' offeso il danno proveniente dalla cessazione delle sue fatighe. Un calunniatore tira addosso, colle sue calunnie, ad un uomo di merito una serie di mali, egli è nel dovere di ristabilire la riputazione dell' offeso e di compensargli tutti i danni derivati dalla calunnia. Dal precetto dunque: *rendi a ciascuno il suo diritto*, discende il dovere di riparare il danno cagionato all' ingiustamente offeso dal delitto.

Se dico ad un mio simile: improntatemi il vostro cavallo per fare un viaggio sino al tal luogo, ed egli mi dice di sì, colla condizione però, che io non me ne serva per un viaggio più lungo, e che somministri al cavallo medesimo una data misura di biada; in questo caso il padrone mi cede il diritto dell' uso del cavallo con alcune condizioni, ed io accetto la cessione con tali condizioni: questo reciproco consenso su di talune cose costi-

tui-

Digitized by Google

tuisce un *patto*. Fatto il patto di cui abbiam parlato, è evidente che io servendomi del cavallo nel luogo espresso nel patto, me ne servo con diritto, perchè nulla fo contro il diritto altrui; ma se me ne servo per un luogo più lontano di quello espresso nel patto, io offendo il diritto di proprietà del padrone del cavallo; come l' offendo, se non somministro al cavallo la convenuta misura di biada. Similmente se il padrone del cavallo pretendesse da me pagato l' uso del cavallo, che egli gratuitamente mi ha concesso, offenderebbe il mio diritto; perchè in forza della sua cessione io ho acquistato il diritto dell' uso del cavallo sino al luogo espresso nel patto. Dalla legge dunque: *rendi a ciascuno il suo diritto*, deriva l' altra: *serba i patti*. Ogni patto trasferisce; perchè i diritti hanno tutti per fine la nostra felicità, ed il nostro dovere; e perciò se il trasferirlo è da me stimato un bene, o un dovere, ho il diritto ingenito di trasferirlo, e l' altro un egual diritto di acquistarlo: il diritto trasferito, è così proprio di colui, a cui si trasferisce, come ogni diritto innato; la violazione dunque di un tal diritto è contrario alla legge naturale.

Il

Digitized by Google

Il precetto *serba i patti*, è un precetto evidente, ed universalmente riconosciuto da tutti gli uomini.

La promessa è una dichiarazione di voler dare qualche cosa al mio simile, o di fare qualche cosa per lui; onde è essa la cession di un diritto, che faccio ad un altro, ad una cosa, o ad un' azione che da me dipende. Perchè sia la promessa perfetta, e dia a chi si promette un rigoroso diritto di esigere la esecuzione della data parola, essa debbe esprimere in termini chiari e precisi non solamente la volontà attuale di dare altrui una cosa, o di fare un' azione; ma eziandio di persistere costantemente nella stessa volontà, trasferendo in altri il diritto di esigerne l' effetto, a cui mi sono impegnato colla parola. In tal caso ciò che prima si poteva fare o non fare, o fare verso chi si voleva, non è più in nostra libertà; ma dobbiamo fare ciò in favore di colui, al quale colla promessa abbiamo ceduto il diritto alla cosa, o all' azione. Le promesse sono una specie di patti; ed in conseguenza il dovere di adempier le promesse discende dall' altro più generale di serbare i patti. Ma vi sono di certe cagioni che rendono invalidi i patti, e perciò le promesse. La prima si è, quando il motivo

del

Digitized by Google

del patto è un errore. Propone Marco Tullio un caso di un soldato, che era stato istituito erede dal padre con testamento: si sparse la voce che il figlio fosse morto in battaglia: su questa voce il padre cangiò il testamento, ed instituì un altro erede. Dopo la morte del padre ritornò il figlio, e dimandò la eredità di suo padre. Fu posto il caso in controversia su i principii del diritto civile. Ma non v' era luogo a questione secondo i dettami del diritto naturale. Quel padre non aveva cambiato il testamento se non per la persuasione in cui era della morte del figlio. Trovata falsa la notizia, la volontà posteriore del padre diventa nulla, essendo caduta la base, su la quale essa era fondata. Il consenso di un uomo poggiato su l' errore è un consenso condizionale; *io v' istituisco erede se mio figlio è morto*, tale è lo stato della volontà di colui che testa, nel caso in questione.

Se l' errore invalida il patto, molto più l' invalida il dolo: se voi m' ingannate facendomi credere, che mio figlio è morto, ed io vi prometto su questa base falsa, una cosa quale che siasi, una tal promessa derivando da un dolo è invalida: essa è una promessa condizionale. I diritti degli altri non possono divenir nostri, se non in quanto

il

Digitized by Google

il cedente voglia, e con quella condizione che voglia farli nostri.

Si disputa se le promesse derivanti dalle minacce, e dal timore sieno valide. Un assassino minaccia la mia vita, se io non gli prometto una grossa somma di danaro, una tal promessa è ella per me obbligatoria? Alcuni filosofi dicono di no, altri dicono di sì. L' assassino dicono i primi non ha il diritto di avere da me il danaro promessogli e di esigere l' adempimento della promessa; poichè un delitto non può produrre diritto alcuno; ora se egli non ha il diritto di esiger da me l' adempimento della promessa, io non ho il dovere di adempierla. Il timore dicono gli altri, non impedisce totalmente il consenso, concorrendovi sempre la volontà di chi promette, sebbene sia mossa a promettere da una causa esteriore, che per altro, non toglie all' uomo l' interno attivo principio, che appellasi volontà, la quale sotto qualunque esterna impulsione non perde la sua attività, e sempre ritiene l' assoluto poter di resistere. Onde quantunque se fosse l' arbitrio libero dal timore, l' uomo non avrebbe promesso, egli è vero però, che anche sforzato ha voluto promettere.

Ma

Digitized by Google

Ma la questione non mi sembra posta nel suo vero aspetto. L' uomo, che promette per timore, ha una volontà di pronunciar le parole le quali esprimono la volontà di dare o di fare e di persistere costantemente nella stessa volontà di dare o di fare; ma potrebbe non aver egli la volontà di parlar con verità, e quindi potrebbe voler esprimere una volontà, che egli non ha. Ciò posto si domanda: *l' uomo in caso di grave timore, può egli mentire per evitare il male che gli si minaccia?* Più si domanda: *nel caso che non potendo mentire, egli mentisca, è obbligato ad adempier la promessa?* Più si domanda: *nel caso che egli non ha voluto mentire, è obbligato di adempier la promessa, che un grave timore gli ha fatto fare?* Ecco come la moral filosofia ha de' casi complicati assai. Supponiamo, che l' uomo non potendo mentire, mentisca nella promessa, in tal caso sembra, che non abbia il dovere di adempierla, perchè manca in colui, che ha violentata la promessa il diritto all' azione, dalla quale nasce la promessa. Un uomo mi domanda del soccorso: io prometto di darglielo: egli ha il diritto di domandarmelo; e perciò un diritto all' azione che ha fatto nascere la mia promessa; se colla pistola

alla

Digitized by Google

alla mano mi domanda una borza di danaro, non ha certamente diritto all' azione, da cui nasce la consegna della borza, o pure la promessa di darla. Ora se io non ho avuto la volontà di darla, la borza per mancanza di questa volontà, non può giammai diventar giustamente di un altro. Un mio diritto non può diventar tuo, se non v' interviene realmente la mia volontà di cedertelo. Io ho supposto, che non si possa mentire; ma vi ha di coloro, i quali pretendono, essere in tal caso lecito il mentire; e così una questione ci mena ad un' altra. Ma vi dissi, che l' oggetto di questa opera è di darvi delle regole generali, non già di occuparvi di questioni complicate.

Ma nell' esame del valore delle promesse, ed in generale de' patti, entrar vi debbe pure la natura della cosa, che si promette. La cosa o l' azione, che forma l' oggetto del patto, o della promessa, dee essere in nostro potere tanto fisicamente, che moralmente, cioè bisogna, che da una parte non ecceda le nostre forze, e dall' altra non sia vietata dalla legge. Il principio è giusto d' ambe le parti. Imperciocchè chi promette intanto si obbliga a mantener la promessa, in quanto è padron di disporre in favore di un' altro delle cose ed azioni,

che

Digitized by Google

che sono in suo potere; onde nulla vieta, ch' egli imponga a se stesso la necessità di dare una cosa, o di fare un' azione pel suo simile. Ora nell' ipotesi, che la cosa o l' azione superi le sue forze, egli non può impegnarsi nè all' una, nè all' altra; giacchè è nullo oppur illusorio l' impegno di fare una cosa impossibile. Parimenti l' impegnarsi a fare una cosa illecita in se stessa, per esser contraria alla legge, rende nullo l' impegno per difetto del potere morale. Poichè la legge, che la proibisce, toglie il diritto di farla, e quindi inabilita a prometterne l' esecuzione.

Ma i moralisti propongono su l' oggetto illecito de' patti e delle promesse varie questioni. Si chiede se dopo che una parte ha commesso il delitto, al quale si era impegnata con una promessa, l' altra sia tenuta a pagar la mercede, che le aveva promesso. Su questo punto sono discordi fra loro i moralisti. Grozio, e S. Tommaso sostengono l' affermativa: altri sostengono la negativa. A me sembra più probabile la prima opinione: quando io prometto senza violenza una cosa, su di cui ho il diritto; il mio diritto passa, in forza della promessa, ad un' altro. Questo principio non sof-

fre eccezione; ora io ho un diritto su la mercede promessa, e questo diritto lo cedo volontariamente e liberamente ad un altro; debbo dunque adempier la promessa.

Qui mi si presenta di nuovo l' occasione di farvi osservare l' insufficienza del tuziorismo, per dirimere tante questioni morali. Coloro, che sostengono l' opinione contraria a quella da me adottata, insegnano che le meretrici non hanno il diritto di esiger la mercede convenuta, dopo d' aver commesso il delitto: eglino aggiungono, esser le meretrici obbligate alla restituzione del danaro o prezzo qualunque, ricavato dalla loro prostituzione. Ora domando: quale delle due opinioni è la più sicura? L' una dice: *dovete dar la mercede convenuta*: l' altra dice: *avete il diritto di non darla*: la prima sembra del partito della legge, la seconda del partito della libertà. Ma rovesciamo il caso: i difensori della prima dicono alle meretrici: *non avete il dovere di restituire l' acquistato colla vostra prostituzione*, *ed avete il diritto di ritenerlo*. Questi stessi moralisti dunque che in un caso combattono pel partito della legge, per non cadere in contraddizione con se stessi, debbono combattere nel caso

rove-

Digitized by Google

rovesciato pel partito della libertà. La stessa opinione dunque, che in un caso è per la legge in un altro è per la libertà.

Mi sorprende qui una contradizione del celebre moralista Pietro Tamburini. Egli sostiene, che secondo le massime della legge naturale, nè colui, che ha eseguito il delitto, può in virtù di un diritto esiger la ricompensa promessa nè chi l'avea promessa è tenuto in coscienza a pagarla. Egli sostiene, in secondo luogo, che il promettente non ha diritto di ripeter la mercede, dopo d' averla data. Dopo di ciò l' autore citato soggiunge, in favore della seconda opinione, quanto segue: egli è vero, che l' esecutor del delitto possiede la cosa per titolo inonesto e cattivo, *ma da ciò ne segue, che egli non può in coscienza ritenerla, e che è obbligato a restituire l' infame prezzo della sua iniquità. Ma non segue che chi l' ha ceduta abbia diritto di ripeterla. Se chi riceve per un delitto, non merita di ritenere il turpe salario, l' altro merita ancor meno di riaver ciò che ha dato.* (a)

ho

(a) *Lez. di filos. mor. tom. 7. lez.* XLIX.

Digitized by Google

Ma con buona pace del valente uomo ciò mi sembra una contradizione. Se io non ho diritto di ripeter la mercede data alla meretrice, ella non ha il dovere di restituirmela. Non può supporsi dovere in lei, senza diritto in me.

§. LIV. Il patto è il consenso della volontà di due o più individui nelle stesse promesse. Ogni patto contiene perciò o una promessa fatta da una delle parti, ed accettata dall' altra, o promesse scambievoli, e scambievoli accettazioni delle stesse promesse. Io prometto di darvi una data cosa, voi accettate la mia promessa: ecco un patto, che chiamasi *donazione*, in cui una parte sola promette, e l' altra non fa che accettar la promessa. Io prometto di darvi un bove, e voi promettete di darmi tante pecore. Voi accettate la mia promessa, io accetto la vostra: ecco un patto, in cui vi sono due promesse, e due accettazioni. L' oggetto del patto è la cosa, o l' azione. I due esempii rapportati son patti il cui oggetto son le cose. Ma se prometto di difender la vostra causa innanzi al tribunale, che dee giudicarla, l' oggetto di questo patto è l' azione. I contratti son dunque patti, ed io userò indifferentemente l' uno e l' altro vocabolo. Dirò un patto di donazione, ed

un

Digitized by Google

un contratto di donazione, un patto di compra e vendita, ed un contratto di compra e vendita.

I contratti si dividono in contratti *gratuiti*, ed in contratti *onerosi*. I primi hanno per fine l' interesse di una delle parti solamente. I secondi l' interesse scambievole de' contraenti. Partono i primi dalla radice della beneficenza universale, che lega come in una famiglia tutto il genere umano con un commercio reciproco di benefizii pel soccorso de' vicendevoli bisogni. Tali per esempio, sono gl' imprestiti, le donazioni. I secondi poi partono dal fondo di un interesse reciproco, che impone a' contraenti un vicendevole peso. Essi costituiscono il commercio, il quale consiste nel cambiare il soverchio con quel che ci manca. Voi avete molto grano, e mancavi del vino: io ho molto vino, e mi manca del grano. Voi mi darete una quantità di grano, ed io vi darò una quantità di vino, un tal contratto è permutatorio, o oneroso; poichè risulta uno scambievole vantaggio a tutti e due contraenti. I contratti gratuiti vennero in sussidio del dovere della beneficenza: essi convertirono questo dovere imperfetto in dovere perfetto, e di rigorosa giustizia.

§.

Digitized by Google

§. LV. Nella classe de' contratti gratuiti tiene il primo luogo la donazione. Questa si fa col trasferire gratuitamente una cosa nostra nel dominio di un altro. Nella donazione il donatario riceve gratuitamente un benefizio dal donante.

La coscienza annuncia al donatario il dovere della gratitudine verso il donante: ella condanna l' ingratitudine. È questo un fatto incontrastabile; ma si cerca di rimontare al principio del dovere della gratitudine: Io credo, che il precetto: *sii grato al tuo benefattore*, può riguardarsi come primitivo; e perciò siccome i doveri di giustizia si deducono da' due principii: *Non offendere alcuno. Rendi a ciascuno il suo diritto*; così i doveri relativi alla beneficenza si deducono da' due principii. *Sii benefico, sii grato al tuo benefattore*. Si può ancora tentare di stabilire il dovere della gratitudine a questo modo. Secondo abbiam detto è una massina della nostra ragion prattica. *La virtù merita premio*: ella annuncia il dovere per l' essere ragionevole, di fare quanto è per lui possibile, che una tal massima abbia la sua realtà. Dobbiamo dunque quando il possiamo premiar la virtù. Ora il benefizio è un atto di virtù,

Digitized by Google

virtù, dobbiamo dunque premiarlo; cioè dobbiamo rendere bene per bene al nostro benefattore, il che vale quanto dire, che dobbiamo essergli grati; la gratitudine appunto consistendo nel rendere bene per bene al nostro benefattore.

Nè si dica, che un altro può essere virtuoso, senza essere nostro benefattore; e che il raziocinio rapportato non dimostra, che nel benefizio dobbiamo preferire il benefattore ad un altro; poichè non potendo noi beneficar tutti, ed essendo nella necessità di scegliere, dobbiam avere una ragion particolare della nostra scelta; acciò la scelta non sia capricciosa; e questa ragione si trova appunto nel benefizio che abbiamo ricevuto.

Si possono commettere due specie d' ingratitudine: l' una consiste nel non riconoscere il beneficio come beneficio, e l' altra nel rendere male per bene al benefattore, commettendo attentati contro la vita, contro l' onor di lui, ec. La prima chiamasi ingratitudine *negativa*, la seconda ingratitudine *positiva*.

Si domanda, se sia permesso il donar tutti i nostri beni, senza ritenerci neppure il necessario per noi; e si risponde da' moralisti

Digitized by Google

ralisti che non è permesso. Sarebbe questo un caso, in cui la forza diffusiva eccede su la concentriva, secondochè parla Genovesi. La prima regola della beneficenza è di non ridurre noi medesimi nello stato di non poter vivere, che di beneficenza.

Fra i contratti benefici si ripongono il comodato, il precario, ed il mutuo, ne' quali uno dà all' altro una cosa, sinchè dura il bisogno, senza esigere prezzo alcuno. Il dare per un certo uso gratuitamente una cosa con obbligo di restituire la cosa stessa dentro un certo tempo si dice *comodato*. Il dare una cosa alla preghiera di colui, che la piglia ad imprestito, senza fissare il tempo di restituirla, coll' arbitrio di richiamarla quando piace a chi la dà, si dice un *precario*. Si appella poi *mutuo*, quando si dà la cosa ad imprestito, per consumarla coll' uso, ritenuto l' obbligo di restituire non la stessa cosa, ma una simile, o l' equivalente. Da ciò si comprende la differenza di questi tre contratti dalla donazione. In questa il donante cede al donatario il diritto di proprietà; ma nel comodato e nel precario il diritto di proprietà rimane al padrone della cosa, e questi ne cede solamente l' uso sino ad

un

Digitized by Google

un certo tempo. Nel mutuo il padrone cede la proprietà, ma col patto di avere fra un certo tempo l' equivalente.

Da queste differenze segue, che se la cosa perisce per gli eventi naturali, nella donazione perisce pel donatario, nel comodato, e nel precario perisce pel padrone; nel mutuo perisce pel mutuatario. È una regola incontrastabile: *se la cosa perisce perisce pel proprietario*: *Res perit, domino perit*. Il deposito è una convenzione, colla quale una persona dà ad un' altra qualche cosa in custodia, per esserle restituita, quando le piacerà di ripigliarsela. Il depositario è tenuto ad avere per le cose depositate la medesima cura, che ha per le sue. La proprietà rimanendo al padrone del deposito, se la cosa perisce, senza colpa del depositario, il danno va a carico del padrone.

Vi è un deposito, osserva saviamente Genovesi, di cui non parlano nè le leggi nè i casisti, ed è quando io depongo me, o un mio figlio, mia moglie ec. alla fede ospitale, o sotto la protezione di un potente. Tutti i popoli, anche i più barbari, lo hanno riputato santo, ed inviolabile, anche in persona de' nemici. Serse ricevette, colmò di ricchezze, protesse Temistocle, co-

 lui

Digitized by Google

lui che gli avea più nociuto. Achille, ancorchè non molto riverente del Jus, e di Temi, ricevette gentilmente Priamo, e 'l trattò con fede ospitale. Violare i penati fu stimato da' latini cosa esecranda.

Tra i contratti benefici si sogliono collocare anche le procure, i mandati, le commessioni, co' quali atti s' intende, che una persona, che non può agir per se stessa, o per assenza, o per malattia, o per altre cause, elegga un' altra per assistere a qualche affare, autorizzandola, a fare in nome suo ciò che farebbe egli stesso, se agisse in persona.

La fidejussione è un contratto benefico, col quale una persona si obbliga gratuitamente ad adempiere l' obbligazione di un' altra, qualora questa non l' adempia.

§. LVI. Spesso un uomo abbonda di una cosa, che manca ad un altro: ciò dà origine a' contratti, che si dicono permutatorii. Ogni contratto, nel quale non si vuol ricever meno di quel che si dà, nè dar più di quel che si riceve, chiámasi permutazione estimatoria. Per la natura dunque di tali contratti si richiede perfetta eguaglianza di prezzo tra quel che si dà, e quel che si riceve. Al contratto di estimatoria permutazione appartengono quei quattro,

Digitized by Google

tro, *vi dò*, *acciò mi diate*, *faccio acciò facciate*, *dò acciò facciate*, *faccio acciò diate*, che diconsi contratti innominati: i latini gli chiamavano così, *do ut des*, *facio ut facias*, *do ut facias*, *facio ut des*. Per cagion di esempio, vi dò del danaro acciò mi diate del grano, vi lavoro il vostro campo, acciò voi facciate da medico nelle malattie della mia famiglia, vi dò del danaro acciò voi lavoriate il mio campo, vi lavoro il campo acciò mi diate del danaro.

Da ciò vedete, che i contratti benefici possono cambiarsi in contratti permutatorii. Il comodato può trasmutarsi in affitto. La donazione in permuta, o in compra e vendita. Il mandato in un contratto innominato: *vi do acciò facciate*. Riguardo al mutuo disputano i moralisti, se può trasmutarsi in contratto permutatorio, in modo che si convenga, che uno dia ad un altro del danaro, col patto che il mutuatario dopo un dato tempo sia obbligato di restituire non solamente la stessa quantità del danaro, ma un dippiù per l' uso del danaro. Coloro, che difendono come lecito un tal contratto ragionano a questo modo: È lecito il contratto, con cui io vi dò il mio cavallo per un dato viaggio, acciò dopo il

Digitized by Google

viaggio mi restituiate il cavallo, e mi paghiate una certa somma per l' uso che io ho dato del mio cavallo: similmente dee esser lecito, che io vi dia l' uso del mio danaro, acciò voi mi diate qualche somma per tale uso. Gli avversarii dell' interesse o frutto del danaro non trovano esatto il paragone, che vi ho recato. Quando io vi dò in fitto il mio cavallo, la proprietà del cavallo resta presso di me, e se il cavallo perisce, perisce per me: se l' uso lo deteriora, lo deteriora a mio danno: non può dirsi lo stesso del mutuo, poichè se io vi dò a mutuo una certa somma di danaro, e tal danaro dopo la consegna vi è rubato, il danno è di vostra pertinenza.

Vi ho detto più volte, che l' esame circostanziato delle questioni particolari di morale, non entra nel piano di questa operetta elementare. La questione su l' usò del danaro è stata trattata tanto filosoficamente, che teologicamente. Filosoficamente sono per l' uso del danaro quasi tutti gli scrittori del diritto naturale, ma vi son pure degli scrittori illustri, che sòno contrarii all' uso del danaro; fra questi si possono annoverare Domat, e Tamburini.

§. LVII. Ma ritorniamo a' contratti permutatorii; per la natura di tali contrat-

ti

Digitized by Google

ti si richiede perfetta eguaglianza di prezzo tra quel che si dà, e quel che si riceve. Ma in che cosa consiste questa eguaglianza di prezzo? La misura comune del prezzo delle cose è presentemente la moneta. Se quello che mi date vale la stessa quantità di moneta, di quella che vale la cosa che io vi dò, l' eguaglianza è serbata; altrimenti l' eguaglianza é violata.

Ma giova il risalire all' origine del prezzo delle cose. I nostri bisogni sono la prima sorgente del prezzo delle cose, ed il prezzo è *la potenza di soddisfare a' nostri bisogni*. Ogni cosa, che ha tal potenza è da noi pregiata. Quelle sole cose non hanno valore alcuno le quali o non hanno alcun' efficacia da soddisfare a' nostri bisogni; o se l' hanno son tali, che non mai mancano ad alcuno, siccome è per avventura l' aria, l' acqua ec. Conviene però osservare, che molte cose, e direi tutte, per aver valore hanno bisogno dell' opera dell' uomo. Le ossa degli animali, le loro pelli, ec. non hanno valore, se non che per l' arte umana, che sa manovrarle, e ridurle agli usi de' popoli culti. Datemi della seta, e niun' arte di manovrarla, ella sarà di niun valore. Per tal ragione nulla si perde nelle gran

città

Digitized by Google

città, poichè non vi mancano per ogni specie di cose, de' lavoratori, che sanno ridurle a servire a' bisogni umani. Di qual uso sarebbe il legname, se l' uomo ignorasse il fuoco, e l' arte di manovrare il legname?

Il rapporto delle cose a' nostri bisogni costituisce la quantità del prezzo delle cose. Se i bisogni di un tempo sono doppii di quelli di un' altro rimanendo la quantità delle cose la stessa, il prezzo in questo tempo di doppii bisogni, sarà pure doppio; se poi la quantità delle cose cresce come cresce il bisogno, il prezzo resterà invariabile; ma se la quantità delle cose nel tempo stesso, che crescono i bisogni è minore; allora il prezzo delle cose crescerà tanto per la minorazione della quantità delle cose, che pel crescere de' bisogni. Questa verità col linguaggio matematico si esprime così: *Il prezzo delle cose è in ragion composta della diretta de' bisogni, e della reciproca delle quantità delle cose stesse.*

Ciò vale riguardo al prezzo relativo della stessa spezie di cose nelle differenti circostanze de' diversi tempi. Ma come valutare una cosa relativamente ad un' altra? Per cagion di esempio come determinare il prezzo di un bove relativamente a quello

di

Digitized by Google

di un tumolo di grano? Supponiamo, che si abbia bisogno di mille tumoli di grano, e di due cento bovi: per semplificare la questione suppongo, che ciascun bove abbia un' egual potenza di soddisfare ai nostri bisogni: in tal caso cinque tumoli di grano vagliono un bove. Il conoscitore della quantità delle cose, e di quella de' bisogni essendo il Pubblico, segue che alla voce pubblica appartiene il determinare il prezzo delle cose.

I primi uomini delle nazioni, che ora sono culte, non conoscevano altro commercio, se non quello il quale si fa permutando. In questi primi tempi non vi era ancora alcuna cosa, che servisse di rappresentante di tutte le altre. Or come avvenne, che siasi stabilito un rappresentante del valore di tutte le cose? Io vi dirò, su di questo oggetto brevemente qualche cosa.

Supponiamo, che io dovessi far molto cammino, per far acquisto di alcune cose: avendo io molta quantità di grano, se non avessi altro mezzo di acquistar le cose di cui ho bisogno, se non che di permutarle col grano; una tal permuta si renderebbe per me o impossibile, o almeno molto disaggevole; ma se ho del danaro, e posso dando del danaro, acquistarla; in tal caso

l' ac-

Digitized by Google

l' acquisto mi sarà facile. Il bisogno dunque di una cosa facile ad esser trasportata ovunque fece, per conseguenza, pensare ad un rappresentante del valore delle cose. Un uomo, che aveva alcune cose superflue, le quali non poteva facilmente trasportare altrove, ad oggetto di far acquisto di ciò che gli mancava; offerendosegli l' occasione di cambiare il superfluo con un' altra cosa, della quale non aveva bisogno; ma che egli poteva facilmente trasportare altrove, e cambiarla con ciò che gli mancava, volentieri faceva questa permuta; così si cominciò a pensare a cambiare alcune cose con altre, le quali non soddisfacevano immediatamente i bisogni, ma mediatamente; e così nacque fra gli uomini l' idea di un rappresentante del valore delle cose.

È evidente, che la cosa da scegliersi, per essere il rappresentante del valore di tutte le cose, non poteva essere una cosa immobile; ma una cosa mobile. È pure evidente, che una cosa è tanto più atta ad essere questo rappresentante, in quanto che sia di più facile trasporto, e la più durevole, cioè la meno facile a corrompersi.

I popoli sembra, che sieno stati prima pastori, poi agricoltori. A poco a poco fra i Nomadi, cioè tra i pastori erranti, si comin-

Digitized by Google

minciò ad operare alcuni animali, per rappresentante come pecore, buoi, cammeli ec. Quindi leggiamo nel pentateuco, che alcuni poderi si valutavano tante, e tante pecore, e in Omero tanti buoi. I popoli agricoltori si servirono così degli anzidetti animali, come delle derrate più comuni in iscambio di moneta. Trovatasi la metallurgia, il rame, e il ferro, metalli di prima necessità per la guerra, e per le arti, divennero rappresentanti delle cose. Le monete di Sparta furono per lungo tempo di ferro; e quelle dell' antica Roma di rame rozzo, e informe detto perciò *aes grave*. E quindi è, che in lingua latina *aes* prendesi per danaro. Ritrovatosi l' oro, e l' argento, il primo uso di questi metalli fu quello di adornare i tempii, e le persone; e perciò divennero oggetti pregevoli pel lusso; ma poi a poco a poco essi soli divennero il prezzo eminente d' ogni cosa stimabile, e come l' ultimo oggetto della nostra attività. Avendo l' oro, e l' argento acquistato grandissimo pregio; quindi nacque la diligenza in custodirlo, e il timore di non essere ingannato nel permutarlo. Ed ecco perchè s' incominciò ad usare il peso. Ma a misura che ne crebbe il valore e l' avidità, crebbero eziandio le frodi frammischian-

Digitized by Google

schiandosi spesso metalli di minor prezzo con i ricchi; i sovrani perciò stimarono di dover cautelare i popoli loro sottoposti delle frodi circa l' uso di questi metalli; e si determinarono a mettere il loro impronto, siccome un attestato pubblico a certi pezzi d' oro, e di argento d' un dato peso, e di una data finezza, e dar loro certi nomi di rapporto, perchè si sapesse da tutti il ragguaglio delle piccole monete alle grandi. E questa è l' origine della moneta.

L' abate Genovesi definisce la moneta *un pezzo di metallo di determinato peso, e finezza, d' un dato nome, che ha un dato valor numerario, con pubblico impronto, per servire d' istrumento a misurare il valore di tutte le cose, e di tutte le fatiche, le quali sono in commercio.* Dicesi *un pezzo di metallo*, per disegnare la materia. Dicesi *di una data finezza*, per esprimere, che nè le monete d' oro ordinariamente sono di puro oro, nè quelle d' argento di purissimo argento, ma che in esse vi sia sempre della lega d' inferior metallo. Dicesi *d' un dato nome*, *e valor numerario*, per significarne il valore estrinseco, e civile. S' aggiunge *essere istrumento da misurare il prezzo*, per ispiegarne il fine. Finalmente l' a-

Digitized by Google

l' avere un *impronto pubblico* è il costitutivo specifico della moneta, il cui fine è di assicurare i popoli a nome del sovrano del giusto peso e della giusta bontà della moneta. (*a*)

§. LVIII. I primi contratti permutatorii erano semplici permute: si davano degli animali per delle derrate, alcune derrate si cambiavano con altre. Introdotta la moneta i contratti permutatorii divennero più facili. Il contratto di compra e vendita non è che una permuta di una cosa stimabile con una quantità di danaro. In questo contratto dee dunque serbarsi l' eguaglianza di valore fra la cosa venduta, e la moneta cioè la quantità del danaro con cui si compra; la qual eguaglianza tra il valor della cosa e la quantità del danaro viene determinata dalla pubblica opinione, che determina il prezzo comune, e corrente, il quale suol dirsi giusto prezzo, e si distingue dal prezzo di convenzione, che talora è molto differente dal primo. Il giusto prezzo, durando le stesse circostanze, è fisso e costante. Non è tale il prezzo convenzionale, poichè essendo un risultamento delle circo-

(*a*) *Lezioni di Commercio t. II. cap. III.*

Digitized by Google

circostanze particolari del compratore, e del venditore, esso varia secondo la ignoranza, o inavvertenza de' contraenti, secondo l' avidità di arricchirsi approfittandosi de' bisogni altrui, ed altre simili circostanze. Gli uomini, che sono avvezzi a non avere altro in veduta, se non che il proprio interesse, credono di poter impunemente violare nel contratto di compra e vendita, ed in tutti gli altri contratti permutatorii l' eguaglianza, che è la base di tali contratti. Quindi credono di poter comprare ad un prezzo convenzionale minore del giusto prezzo; e di poter vendere ad un prezzo maggiore del giusto prezzo. Una tal dottrina è falsa. Essa distrugge l' essenza del contratto, e cede i diritti altrui. Similmente si offende la giustizia nascondendo i difetti della cosa che si vende, e non iscovrendo quelli, che vi sono.

Cicerone vuole, che si denotino al compratore fino i difetti patenti, per timore, che il compratore non resti gabbato per distrazione.

Il contratto di vendita e compra s' intende ultimato, e perfetto tosto che le parti hanno pienamente convenuto. Se dunque la cosa comprata, nè ancora consegnata venga a perire per accidentale disgrazia, alla

quale

Digitized by Google

quale non abbia avuta alcuna parte il venditore, perdesi a conto del compratore, che ne è il vero padrone.

A' contratti permutatorii appartengono la locazione, ed il contratto di società. Non istimo necessario il trattenermi su di essi; poichè potete a questi contratti applicare le regole generali de' contratti, e particolari de' contratti permutatorii.

§. LIX. I diritti dell' uomo, come vi ho detto, sono o ingeniti o acquistati per fatti legittimi, o acquistati per patti, che anche sono fatti legittimi. Alle due ultime classi appartengono quelli che l' uomo acquista per lo posto, che egli occupa nello stato di società. Così il diritto, che ha un uomo sul corpo di una donna, per esercitar l' atto della generazione, nasce dal patto del matrimonio colla stessa. Da questa società di famiglia nasce il diritto ne' genitori di regolare le azioni della loro figliuolanza; ed il dovere speciale di procurarne nel miglior modo possibile la felicità, e la virtù. Da questa società domestica nasce ne' figli il dovere di ubbidienza, e di gratitudine verso i loro genitori. Similmente l' uomo nascendo nella civil società, e vivendo in essa, contrae il dovere di ubbidire alle leggi positive, che regolano questa so-

cietà

Digitized by Google

cietà civile ; e di esser fedele ed ubbidiente al sovrano , che la regge. Il sovrano dall' altra parte ha il dovere speciale di occuparsi a procurare nel miglior modo possibile , che i suoi sudditi sieno felici e virtuosi.

Alcune tendenze primitive , che sono nell' uomo , lo spingono allo stato sociale : egli è dotato de' mezzi per esser sociale : i principii della sua ragion prattica legislativa gli fanno un dovere , di vivere nello stato di società. Il desiderio di conoscere , quello della gloria , e quello della felicità de' nostri simili , spingono l' uomo allo stato sociale. L' uomo ha la facoltà della parola : egli può tramandare a' secoli futuri le conoscenze del tempo presente ; e può , per mezzo della scrittura , parlare a' luoghi più remoti da quello , ove egli si trova. I precetti : sii giusto : sii benefico : sii grato al tuo benefattore , suppongono , che l' uomo debba vivere nello stato di società. Essi non potrebbero aver esecuzione , e sarebbero precetti frustranei nello stato solitario e brutale. I due fini dell' uomo , la virtù e la felicità , non possono conseguirsi nello stato sociale. L' uomo ha dunque in se stesso le tendenze , i mezzi , e la legge di vivere in società co' suoi simili.

Digitized by Google

Le famiglie sono gli elementi della civil società. La società di famiglia suppone il contratto del matrimonio. Ma l' uomo ha egli il dovere di contrarre matrimonio, e di propagare la specie? Ecco la prima questione, che su la società di famiglia muovono i moralisti. Alcuni riguardano come un dovere di ciascun individuo del genere umano, la propagazione della propria specie, dovere a cui la natura dispone cogli stimoli all' atto della generazione; eglino scorgono un precetto in quelle parole della Genesi: *crescete, e moltiplicatevi.* Se un tal dovere non vi fosse, eglino dicono, ciascun individuo del genere umano potrebbe astenersi dal matrimonio, e la propagazione della specie potrebbe cessare. Da un' altra parte dovendo ciascun uomo riguardarsi come destinato alla felicità degli altri, sembra, che pria di tutto debba dar l' esistenza ad altri uomini. Questi moralisti poi non pretendono mica, che la legge del matrimonio sia senza eccezioni. Eglino ammettono, che un uomo può in certi casi esentarsi da questo stato, sia per inopia e difficoltà di mezzi di alimentar la famiglia, e di educare i proprii figli; sia perchè si sente inclinato ad un' altro stato, in cui può essere più utile agli altri, ed a se stesso.

Altri

Digitized by Google

Altri moralisti riguardano lo stato di matrimonio come un diritto, non come un dovere. L' Autore della natura, eglino dicono, ha voluto la riproduzion della specie col mezzo della generazione; ha perciò dato all' uomo le facoltà necessarie, e vi ha disposto tutti i viventi, dando ad essi l' inclinazion vicendevole fra gl' individui di sesso diverso. Con questi mezzi la natura conserva certamente le specie, senza aver bisogno di un precetto. Ha l' Autore supremo dato all' uomo quello, che ha dato agli animali, e ne ottiene infallibilmente la riproduzione senza precetti, di cui non sono i bruti capaci, e che all' uomo riuscirebbero inutili. Non vi era bisogno d' intimarsi all' uomo un precetto, acciò la conservazione della specie umana avesse luogo nella natura. Una tal conservazione avviene in forza di quelle leggi fisiche, e di quelle tendenze, che si trovano nella natura dell' uomo. Poco gelosa degli accidenti, e delle combinazioni particolari è certa la Provvidenza suprema, che una sufficiente riproduzione sarà sempre il risultamento di quelle leggi generali, che Ella ha stabilite negli organi, e nel cuor dell' uomo.

È certo, che ciascun individuo del genere umano ha il dovere di tendere alla felicità

Digitized by Google

licità della propria specie; e che non gli è permesso di essere un uomo inutile su questa terra. È certo, che i primi nostri padri avevano il dovere della propagazione della specie; poichè all' esercizio di un tal dovere era necessariamente legata la conservazione di essa. Se difatto Adamo, ed Eva, o i loro figliuoli si fossero esentati dallo stato di matrimonio, come la specie umana si sarebbe conservata? È certo, che la maggior parte degli uomini contraggono il matrimonio, determinati dal bisogno della natura, piuttosto che dal precetto della coscienza. È certo, che una tale azione può prendere un carattere morale. È certo, che alcuni uomini possono avere de' giusti motivi di esentarsi dallo stato di matrimonio; e che alcuni possono ancora essere utili al genere umano nello stato celibe. È certo essere un vizio l' astenersi dallo stato di matrimonio, per vivere in uno stato d' ignavia, e per sottrarsi al travaglio ed alle cure indispensabili al padre di famiglia; ed essere un maggior vizio l' astenersene per motivi di libertinaggio. È certo finalmente, che il celibato forzato, ed il gran numero de' celibi conduce al libertinaggio; e che il libertinaggio scemando il numero de' ma-

Digitized by Google

trimonii diminuisce la popolazione, o almeno forma un ostacolo al progresso di questa.

§. LX. Su la società coniugale si fanno molte questioni: I. La società di cui parliamo dee esser permanente? II. nel caso affermativo si domanda: il nodo coniugale è egli indissolubile per natura? III. È egli permesso ad una donna l' unione con più uomini? IV. È permesso ad un uomo l' unione con più donne? V. A chi appartiene il regime della famiglia? VI. Quale è l' estensione dell' impero paterno su i proprii figli.

Consultando la religione divina, che c' illumina, le prime quattro questioni son decise. Ma la religione, oltre de' precetti naturali, contiene pure precetti positivi. Resta perciò in libertà de' filosofi il cercare, se alcune date proibizioni sieno di diritto naturale, o pure di diritto positivo. Il vangelo proibisce tanto l' unione di una donna con più uomini, che quella di un uomo con più donne; ma il vangelo stesso riguardando come Santi i Patriarchi del vecchio testamento, c' induce a concludere, che la poligamia, cioè l' unione di un' uomo con più donne, non sia dalla legge naturale vietata.

Pre-

Digitized by Google

Premessa questa osservazione pel doveroso rispetto alla nostra augusta religione, io tratto brevemente le questioni accennate filosoficamente.

Si uniscono in istretta società l' uomo, e la donna col fine di gustar del piacer dell' amore, e di procreare degli esseri utili alla società generale del genere umano, ed atti a rimpiazzarli un giorno. La unione coniugale è dunque diretta non solo alla procreazione de' figli, ma eziandio al sostentamento, ed educazione di essi. Ella dee dunque essere stabile e permanente. La gran debolezza, in cui l' uomo nasce, la sua lunga infanzia, la sua educazione anche più lunga, esigono un' intima e permanente società de' due sessi. Un essere ragionevole per essere sviluppato, ed istruito a dovere dimanda una lunga istruzione. Vi vuole, in conseguenza, molto tempo, prima che il figlio abbandonato a se stesso possa separarsi dalla domestica società, e non abbia più bisogno del soccorso, e della direzione de' suoi genitori. È questa la ragione, per cui l' union coniugale dee avere una certa permanenza. Ma essa non è la sola; nel mentre che cresce un figlio ne può nascere un altro, e così la permanenza della società coniugale dee continuare: finalmente gli ultimi

Digitized by Google

timi figli vedono i loro genitori nello stato di vecchiezza bisognosi del loro soccorso, ed hanno il dovere di prestarlo loro.

Ma questa permanenza può avere i suoi gradi. Esige forse il diritto di natura una permanenza perenne sino alla morte di uno de' coniugi? È forse indissolubile il nodo coniugale, e se è indissolubile, lo è forse senza eccezione alcuna? Nel codice naturale io non ritrovo l' indissolubilità del matrimonio. Io non vedo perchè due persone che non hanno avuto figliuoli, con quella stessa libertà, con cui han contratto il matrimonio non possano a loro piacere, col reciproco consenso, scioglierlo. Inoltre mi sembra sicuro, che se uno de' coniugi viola le condizioni essenziali del patto nuziale, la parte lesa acquista il diritto di sciogliere il nodo contratto. La religione, la quale non distrugge, ma perfeziona la natura, ha promulgato le sue leggi su di ciò a' cristiani, ed eglino son obbligati di adempierle. Ma vi dissi, che non bisogna confondere il diritto positivo anche divino col diritto naturale.

L' unione di una donna con più uomini chiamasi *poliandria*. Quella di un uomo con più donne chiamasi *poligamia*. La prima è contraria al diritto naturale, poichè

lascia

Digitized by Google

lascia incerto il padre della prole; e perciò sottrae questa alle cure, alla educazione, ed al soccorso del padre, il quale non è obbligato a siffatti officii, che verso i proprii figli.

La poligamia non è contraria alla legge naturale. La prima union coniugale fatta per man di natura fu di un uomo con una donna sola. Ma questo fatto non prova, che la natura volesse un tal uso per la perennità della specie. Un uomo può fecondare più donne, e può alimentare, ed educare la prole, che nasce dalle stesse. La poligamia non offende dunque le condizioni essenziali del contratto nuziale.

L' armonia, ed il buon ordine della domestica società richiedono un capo, che la diriga e la governi. È conforme all' ordine, che un tal potere si eserciti da colui, che ha una superiorità di forza, e di talenti su gli altri; e perciò che si eserciti dall' uomo superiore alla donna in forza di corpo, e di spirito.

I genitori hanno il dovere di alimentare non solo; ma di educare i loro figliuoli; un tal dovere pone ne' genitori il diritto di dirigere la loro figliuolanza.

Il potere paterno, che si estende, per diversi riguardi tanto su la compagna del talamo, che su i proprii figli; è circoscritto

Digitized by Google

to dal fine della società, e non si può estendere al di là di questo fine. Il marito non ha perciò il barbaro potere di uccidere la propria moglie, nè il padre quello di vendere, di esporre e di uccidere i proprii figli. Egli ha il solo diritto di dirigere le azioni della moglie, e de' figli al sostentamento ed alla tranquillità della famiglia, all' adempimento del dovere coniugale, ed al ben essere della propria figliuolanza. I figli divenuti adulti entrano relativamente al padre, in uno stato d' indipendenza, e di libertà. Hanno però sempre il sacro dovere di riconoscere ne' loro genitori i loro benefattori, da' quali hanno ricevuto l' esistenza, il sostentamento, e l' educazione.

§. LXI. L' uomo nasce nella società. Egli si perfeziona nella società; e dee consacrarsi al bene della società. La società è uno stato naturale dell' uomo; non mica uno stato arbitrario, ed accidentale. Le persone sono gli elementi delle società domestiche. Le società domestiche sono gli elementi delle società civili. Le società civili sono gli elementi della società universale del genere umano.

Se tutti gli uomini conoscessero i loro doveri, e tutti avessero insieme la costante volontà di adempierli; non vi sarebbe stato biso-

Digitized by Google

bisogno di leggi positive, nè di potere pubblico. Ma l' ignoranza e l' errore da una parte, gli appetiti e le passioni dall' altra, son l' infausta sorgente di tanti delitti, co' quali si conculcano i più sacri diritti dell' umanità. Era necessario di porre un freno a questi torrenti di mali, senza del quale il genere umano sarebbe stato sommerso dal diluvio de' delitti. Era necessario, che nella società vi fosse un essere morale, che intimasse agli uomini i loro doveri; e che assicurasse a ciascuno l' esercizio de' proprii diritti. Un tal essere morale dotato del potere legislativo, ed esecutivo, é il *sovrano*. Il sovrano è dunque un elemento necessario della civile società.

Abbiamo veduto, che l' uomo ha il diritto di proprietà su quella porzione di terra, che egli ha occupato, e che non era di alcuno. Egli può coltivarla a fine di raccoglierne i frutti. Abbiamo ancora veduto, che egli può contrarre matrimonio con una donna, e procreare de' figliuoli. Ora supponiamo, che alcuni uomini potenti vogliano rapire i beni dell' uomo pacifico; che vogliono ancora sottoporre alle loro voglie disordinate la moglie, e le figlie di lui. Un tal uomo abbandonato a se stesso, e senza soccorso, sarà certamente la vittima della

mal-

Digitized by Google

malvaggità de' potenti. L' uomo dunque senza una forza superiore, che lo garantisse; e gli custodisse i proprii diritti, non sarebbe sicuro dell' esercizio de' medesimi. La forza, e la frode renderebbero un tal esercizio incerto, e precario; e la terra senza il potere sovrano sarebbe un teatro orribile di stragi, di rapine, di delitti. Lo stato di anarchia, che alcune volte accade nelle società civili, stato terribile, da cui gli uomini sono necessitati di sortire, è un' esperienza incontrastabile di questa verità. Affinchè l' uomo possa aver la sicurezza de' proprii diritti, è necessario un essere morale, che, per esempio, dica: *Il furto è vietato. Chiunque lo commette, sarà punito colla pena A. Il ratto delle donne è vietato. Chiunque lo commette sarà punito colla pena B.* Ciò non basta, è necessario, che questo essere morale abbia la forza necessaria per difendere i diritti dell' uomo pacifico, e per punire coloro, che gli avranno violati. Questa punizione fa parte della difesa.

La difesa di fatto può eseguirsi o fisicamente, o moralmente. Nel primo modo s' impedisce colla forza la violazione de' diritti altrui, e si previene il delitto: nel secondo modo si minaccia la pena a chi

violerà

Digitized by Google

violerà gli altrui diritti; e punendosi colui che gli avrà violati, s' impediscono gli altri d' imitar l' esempio del delinquente. Il sovrano è appunto quell' essere morale, che ha il diritto di far leggi nella società civile, ed il diritto di farle eseguire. Il sovrano è dunque necessario alla sicurezza de' diritti di ciascun membro del corpo sociale. La custodia di questi diritti è uno de' fini della sovranità. L' altro fine è di aumentare i mezzi conducenti alla perfezione, ed alla virtù degl' individui della civil società.

Ogni uomo è obbligato a procurare, per quanto è in suo potere, che i suoi simili sieno felici e virtuosi. Egli dee dunque procurare, per quanto può, l' esistenza del sovrano nella società civile. Inoltre niun uomo può esser tranquillo e felice, senza essere in una civil società retta da un sovrano. Il concorrere cogli altri all' esistenza del sovrano nel corpo sociale è dunque non solamente una massima della nostra ragion pratica come legislativa; ma eziandio una verità della nostra ragion pratica come direttrice per la nostra felicità. L' esistenza de' sovrani su la terra non è dunque un fatto dell' arbitrio degli uomini; ma un fatto voluto dalla natura dell' uomo ragionevole. Mirate sul teatro quella vedova infelice, vicina a ca-

Digitized by Google

der vittima dell' altrui malvaggità; qual gruppo di sentimenti piacevoli si desta in voi, vedendo su le scene il braccio del governo, che pronto accorre in soccorso della desolata donna, e che punisce l' oppressore di lei! Quanto è mai dolce quel sentimento di tranquillità, che prova il cittadino pacifico nel riflettere, che un governo energico veglia alla custodia de' suoi diritti.

§. LXII. La sovranità comprende tre poteri, il legislativo, il giudiziario, il coattivo: il secondo, ed il terzo son parti del potere esecutivo. Il primo consiste nel far leggi, il secondo nell' applicare le leggi alle azioni de' cittadini, e nel dedurne le legittime illazioni, il terzo nel far eseguire colla forza fisica le illazioni, dette *sentenze* del potere giudiziario. Questo potere ha per iscopo l' assicurare i diritti de' cittadini: esegue un tale incarico non solamente colla condanna de' rei; ma eziandio pronunziando su le controversie riguardo a' diritti de' particolari. Abbiamo detto, che alcuni diritti nascono da' patti: ora se nasce controversia fra due individui sul valore, o su le condizioni del patto, chi determinerà la controversia? Niuno de' due ha il diritto di far valere il proprio giudizio. La società perciò senza il potere giudiziario

sarebbe

Digitized by Google

sarebbe il teatro della discordia ove prevarrebbe la forza.

Riguardo al potere legislativo fa d' uopo osservare, che le leggi o sono le stesse leggi della natura, come per esempio: *l' omicidio è vietato*, o determinano ciò che la legge di natura non determina. Così la legge di natura, per cagion di esempio, proibisce l' omicidio, il furto ec. ma essa non determina le pene particolari di tali delitti. La legge positiva determina con precisione queste pene. La legge di natura stabilisce il diritto del matrimonio, ma essa non determina particolarmente l' età, in cui l' uomo e la donna possono contrarre le nozze. La legge civile determina questa età. La legge positiva non dee giammai esser contraria alla naturale, poichè essa ha per fine l' esecuzione della legge naturale. Ma può la legge positiva, anzi dee spesso determinare ciò che la legge di natura non determina. In queste determinazioni le leggi civili possono esser varie, secondo la varietà delle circostanze, e secondo la varietà de' popoli, a' quali son dirette. Su di questa osservazione è fondata la filosofia delle legislazioni de' popoli. Esaminando un codice di leggi si dee cercare, 1. questo codice contiene cosa alcuna, che sia contra-

ria

Digitized by Google

ria alla legge naturale? II. Le determinazioni positive di ciò che la legge naturale non determina, sono esse adattate allo stato del popolo, a cui la legislazione è diretta? Questi due esami riguardano dunque, il primo la bontà assoluta delle leggi, il secondo la bontà relativa delle stesse.

Nel far leggi, e nel farle eseguire consiste il *governo* di una società civile. Le diverse forme di governo dipendono dalla diversità del soggetto in cui risiede il potere legislativo. Quando questo risiede nel corpo intero sociale, questa forma di governo chiamasi *democrazia*. Se risiede in un ceto particolare di cittadini, questa forma di governo chiamasi *aristocrazia*. Se finalmente il potere legislativo risiede in un solo, la forma del governo chiamasi *monarchia*. Son queste le tre forme semplici de' governi; ma vi sono le forme miste. Quando, per esempio, il potere legislativo, risiede insieme nel monarca, in un corpo di ottimati, e nel resto de' cittadini da esercitarsi per mezzo di deputati a tale uopo eletti, chiamasi *monarchia costituzionale*. Tali sono i governi di Francia, e d' Inghilterra.

L' esistenza della sovranità nel corpo sociale è comandata dalla legge naturale; ma questa legge non ha determinato alcuna

forma

Digitized by Google

forma di governo. Queste forme, nella loro origine primitiva, sono state arbitrarie, e dipendenti dalla scelta de' popoli.

Il governo più antico, che ci mostra la storia, è la monarchia. La lunga infanzia dell' uomo lo sottometteva all' autorità de' genitori, e principalmente del padre. Crescendo gli uomini sotto il patrio potere imparavano la sommissione, e l' ubbidienza a chi li reggeva. Era ben naturale, che moltiplicate le famiglie non deviassero gli uomini dall' inveterato costume di una direzione di un capo. Crescendo perciò il numero delle famiglie, queste si unirono a farsi governare o dal più avanzato in età, o dalla persona creduta più abile a governarle. Ecco un re. Quindi non veggiamo nella più remota antichità alcun popolo, che non avesse un capo che lo governasse.

La sovranità, in ordine alle cose temporali, è indipendente da qualunque potere, è somma, è sacra. Nella monarchia, in conseguenza, la persona del re è sacra, ed inviolabile, e la sua maestà è la seconda dopo la divina. L' ubbidienza, la fedeltà, e la devozione al proprio principe, è dunque un dovere sacro, ed immutabile per ogni suddito.

Il

Digitized by Google

Il sovrano non solo dee difendere i diritti di ciascun cittadino; ma eziandio lo stato intero da qualunque aggressione esterna. Da questo dovere nasce in lui il diritto della guerra e della pace, e quello delle ambascerie. Egli avendo il dovere di procurare, e di aumentare nel miglior modo possibile la felicità del suo stato ha il diritto di far trattati colle potenze estere.

I sovrani hanno fra di loro de' doveri, e de' diritti. La massima: *sii giusto*, è ancora loro diretta. Un sovrano dee rispettare l' uguaglianza e l' indipendenza degli altri sovrani. Egli non può invadere il loro territorio. Egli dee serbare la fede de' trattati; poichè il precetto: *serba i patti* è universale ed assoluto. Egli dee, quando il può, e purchè non offenda i diritti di alcuno stato, soccorrere gli stati esteri.

Quella parte della moral filosofia, che tratta de' doveri, e de' diritti de' sovrani fra di essi chiamasi *diritto delle genti*.

§. LXIII. Abbiamo considerato l' uomo come uomo, come membro della società di famiglia, e come membro della società civile; e sotto tutti e tre questi aspetti abbiamo esaminato i doveri, ed i diritti, che gli convengono; avendo dedotto le verità

che

Digitized by Google

che abbiamo stabilito da' principii generali, che abbiamo riconosciuto come primitivi, ed essenziali alla nostra ragion pratica.

Riguardo a' doveri dell' uomo verso di se stesso, non occorre di molto dilungarci. Essi si riducono alla perfezione del proprio essere; e questa perfezione può riguardarsi, come abbiam detto, quale illazione del dovere di procurare la felicità de' nostri simili; poichè la perfezione di noi stessi ci rende atti a fare il ben essere degli altri uomini. Con ciò resta sempre distinto il principio del dovere da quello del nostro ben essere.

Riguardo a' doveri teologici, cioè verso Dio, cagion prima dell' universo, non dobbiamo molto trattenerci a parlarne. Essi si riducono a dirigere a lui le nostre azioni doverose, ad averlo presente nel cammino della vita, e ad unire la nostra voce a quella de' cieli, che narrano la gloria di lui. Debbo però dirvi brevemente qualche cosa sul culto esterno, e sul giuramento.

Il culto esterno consiste, nella manifestazione delle affezioni interne verso la divinità, per mezzo de' segni esterni. Questi segni oltre delle parole, sono i gesti, le attitudini del corpo, ed alcuni atti figurativi. Se colle parole manifesto di riconoscere

Dio

Digitized by Google

Dio per l' Autore supremo del mio essere, e di tutti i beni, di cui godo; io allora formo l' inno dell' eterno, esprimendo i miei sentimenti di adorazione, di lode, di ringraziamento. Se al proferire il nome di Dio, chino il capo, e piego le mie ginocchia, io denoto eziandio un sentimento di adorazione. Se brucio su di un' ara de' legni, e scanno delle vittime di animali, denoto con tali atti figurativi, di riconoscere Dio per Autore della vita degli esseri, e di doversi adorare dagli esseri ragionevoli tutti. Ora il culto esterno è inseparabile dal culto interno. Il linguaggio fa l' analisi del pensiero, e chiunque imprende di parlare imprende di studiare il proprio pensiere, e di decomporlo. Coll' inno di lode, e di gloria all' Eterno noi dunque rendiamo più vive le affezioni interne, e così cresce ne' nostri cuori la pietà verso Dio. La legge di natura dunque, la quale ci comanda il culto interno di Dio, ci comanda eziandio il culto esterno. Inoltre gli uomini nella società sono obbligati di mostrarsi gli uni agli altri come modelli di virtù, e ciascuno dee col suo esempio eccitare gli altri alla pratica del proprio dovere. Per questa ragione si rende pure il culto esterno necessario alla virtù. Da ciò viene, che la storia non

ci

Digitized by Google

ci presenta alcun popolo senza un culto esterno.

Il giuramento è quel chiamare Dio per testimone, e vindice insieme della verità, e lealtà delle nostre asserzioni, o promesse; è dunque di due maniere *assertorio*, e *promissorio*. Il suo fondamento consiste nella generale persuasione del genere umano I. che Dio vede fino l' occulto, ed anche i più secreti pensieri; II. che odia, e punisce la falsità, e l' inganno, per cui vengono gli altri uomini delusi, e raggirati, principalmente sotto il mantello della religione. Queste due massime fanno generalmente rispettare il giuramento, ed avere in orrore, e stimare empii gli spergiuri.

Da ciò segue; che l' ateismo, con cui si nega l' esistenza di Dio, l' idolatria, con cui si adora per Dio la creatura, la superstizione con cui si onora con un culto vietato, come per esempio coll' uso de' sagrifizii umani, la divinità, la bestemmia con cui si pronunciano proposizioni ingiuriose alla Divina maestà, e lo spergiuro, con cui si giura sul falso, o si manca alla fede giurata, sono delitti contrarii a' più sacri doveri della legge di natura.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO VI.

De' mezzi per esser felice.

§. LXIV. La virtù e la felicità sono i due oggetti della moral filosofia. Abbiamo parlato della prima spiegando le massime della coscienza; dobbiamo parlar della seconda spiegando le regole della prudenza.

Queste regole generali sono le seguenti: 1. un piacere, il quale ci priva di un piacere maggiore, è un male: 2. un piacere il quale ci cagiona un dolore più grande è un male: 3. un dolore il quale ci priva di un dolore maggiore è un bene: 4. un dolore il quale ci produce un piacere più grande è un bene.

Ma come si può fare il paragone di un piacere con un altro piacere, di un dolore con un altro dolore, di un piacere con un dolore, o di un dolore con un piacere?

In ciascun piacere, come in ciascun dolore, si dee considerare la durata, e l'intensità. La quantità del piacere è il prodotto dell' intensità del piacere per la durata di esso. La quantità del dolore è similmen-

te

Digitized by Google

te il prodotto dell' intensità del dolore per la sua durata.

È un fatto, che vi sono piaceri di diversa durata: è un altro fatto, che vi sono piaceri di diversa intensità. Lo stesso dicasi de' dolori. Il piacere del bevere avendo sete è di una corta durata; quello che s' incontra mangiando quando si ha fame è di una durata maggiore.

Il piacere del mangiare cibi buoni e ben preparati, quando si ha molta fame, è più intenso di quello, che si sperimenta mangiando con poca fame gli stessi cibi; e questo è più intenso di quello, che si sperimenta mangiando colla stessa poca fame cibi di cattiva qualità colla stessa preparazione; e questo è più intenso di quello, che si sperimenta mangiando colla stessa poca fame gli stessi cibi di cattiva qualità, e mal preparati.

Si può facilmente paragonare la durata di un piacere con quella di un altro, di un dolore con quella di un altro dolore; la durata di un dolore con quella di un piacere; poichè gli uomini, come abbiam detto nella ideologia, hanno trovato i mezzi di misurar la durata. Ma non avviene lo stesso dell' intensità: non si può mica di-

re,

Digitized by Google

re, se l' intensità di un piacere sia doppia o tripla della intensità di un altro; nè si può eziandio dire se l' intensità di un dolore sia doppia o tripla dell' intensità di un altro; nè molto meno si può paragonare con precisione l' intensità di un dolore con quella di un piacere. Ma sebbene noi non abbiamo misura esatta per le intensità sentiamo bene, che le une sono più grandi delle altre, e non lasciamo di compararle. Ciascun uomo fa entrare la durata e l' intensità nella valutazione che egli fa de' piaceri, e de' dolori. Ora egli preferisce un piacere di piccola intensità e di lunga durata ad un altro di maggiore intensità e di durata più corta. Così un uomo, che non ha molta fortuna, preferisce di mangiar cibi meno saporosi, purchè non gli manchi con che soddisfar la fame in appresso, piuttosto che mangiar cibi più saporosi, e sperimentare il dolor della fame nel seguente tempo. Un altro preferisce un piacere molto intenso e molto corto ad un altro poco intenso e molto lungo. Così un uomo può preferire de' lauti pranzi per poco tempo dell' anno, a una parca mensa per tutto l' anno. Lo stesso si dee dire del dolore. Un uomo preferisce alcune volte un dolore molto intenso e molto corto ad un altro meno in-

Digitized by Google

intenso e molto lungo. Così accade a quegli ammalati, che si sottopongono alla più penosa cura, per acquistar la sanità. Accade alle volte il contrario: si preferisce di menar la vita intera con alcuni dolori piuttosto, che di sottoporsi per brevissimo tempo ad una cura molto penosa.

Non solamente noi compariamo un piacere con un altro piacere, un dolore con un altro dolore; ma paragoniamo eziandio un piacere con un dolore, un dolore con un piacere. Una tal valutazione è giornaliera. L' industre agricoltore, che suda e gela dall' alzar del sole sino al tramontar del medesimo, preferisce questo penoso travaglio al piacere, legato alla soddisfazione de' suoi bisogni, e dal vedere che alla sua famiglia nulla manca. Giacobbe preferì una fatiga e sofferenza di più anni al piacere, che prevedeva dover gustare dal posesso di Rachele. Vi ha un' infinità di casi, in cui si sa senza equivoco, che un certo dolore è minore di un certo piacere, o che un certo piacere è minore di un certo dolore.

§. LXV. La *felicità* è la somma de' piaceri rimasta dopo la sottrazione della somma de' dolori. L' *infelicità* è la somma de' dolori rimasta dopo la sottrazione della somma de' piaceri. Ma per fare queste addizioni

Digitized by Google

dizioni è necessario avere riguardo a tutto il tempo dell' esistenza dell' essere capace di felicità, o d' infelicità. La felicità, e l' infelicità dipendono dunque dal rapporto fra la somma de' piaceri e la somma de' dolori. L' uomo il più felice non è sempre colui, che ha avuto la maggior somma de' piaceri. I dolori nel corso della sua vita hanno diminuito la sua felicità, e la loro somma ha potuto esser tanto grande, che l' eccesso della somma de' piaceri su la somma de' dolori sia molto piccolo, o pure se è possibile la somma de' dolori supererà la somma de' piaceri. L' uomo il più felice è colui, in cui l' eccesso della somma de' piaceri su la somma de' dolori è il massimo. Se le due somme sono uguali l' uomo non può riguardarsi nè come felice, nè come infelice. Se la somma de' dolori è maggiore della somma de' piaceri l' uomo è infelice; e lo è tanto più, quanto l' eccesso della prima somma su la seconda è maggiore.

Sebbene i piaceri ed i dolori, sembrino di spezie differenti, noi paragoniamo gli uni cogli altri quelli, che sembrano i più eterogenei. Un uomo preferisce il piacere della lettura di un libro al piacere de' sensi; e quindi impiega il suo danaro alla

compra

Digitized by Google

compra del libro piuttosto che alla compra di un piacere de' sensi. Sia dunque qualsivoglia un piacere, esso può paragonarsi con qualunque altro, che si crede il più eterogeneo, e con un dolore ancora quale che siasi.

La prudenza consiste dunque nell' esatto calcolo de' piaceri, e de' dolori. Ma come l' uomo può ingannarsi in tal calcolo? Quali sono le cagioni de' suoi traviamenti circa la sua felicità? È questo un esame importante; ma prima di farlo risolviamo un' altra questione. Si domanda: *In questa vita la somma de' piaceri è ella minore, uguale, o maggiore della somma de' dolori?*

Il signor *Maupertuis* pretende, che nella vita ordinaria la somma de' mali sorpassa quella de' beni. *Robinet* che il male è uguale al bene. *King*, *Leibnizio*, ed altri filosofi, co' quali son d' accordo, pretendono, che il bene in questa vita è maggiore del male.

Ecco le ragioni della prima opinione. Il piacere è una percezione, che l' anima ama meglio di avere, che di non avere; una percezione nella quale l' anima vorrebbe continuare, durante la quale ella non desidera nè il passaggio ad un' altra percezione,

Digitized by Google

zione, nè il sonno. La pena al contrario è una percezione, che l' anima ama meglio di non avere, che di avere; una percezione che ella vorrebbe evitare, durante la quale desidera il passaggio ad un' altra percezione o il sonno.

Se si esamina la vita, dice Maupertuis, colla luce di tali idee, si troverà che essa è piena di pene, e che i piaceri son molto rari. In effetto quanto son rare quelle percezioni, di cui l' anima ama la presenza? La vita è ella altra cosa, se non che un desiderio continuo di cambiar di percezione? Essa passa ne' desiderii, e tutto l' intervallo che ne separa l' adempimento noi lo vorremmo annientato. Se Dio contentasse i nostri desiderii, distruggendo il tempo che noi vorremmo soppresso, il vecchio sarebbe sorpreso vedendo il poco tempo della sua vita; forse la durata della più lunga vita sarebbe ridotta a poche ore. Ora tutto questo tempo, di cui si avrebbe voluto la soppressione, per passare allo adempimento de' suoi desiderii, cioè per passare ad altre percezioni, non è composto, che di momenti infelici.

Tutti i divertimenti degli uomini, continua il filosofo citato, provano l' infelicità della loro condizione: tutti cercano in occupazioni serie o frivole l' obblìo di se stessi.

Digitized by Google

Queste distrazioni non bastano : eglino han ricorso ad altri mezzi: alcuni per mezzo de' liquori eccitano nella loro anima un tumulto, durante il quale ella perde l' idea che la tormentava : altri per lo fumo del tabacco cercano di sottrarsi alla noja: ed altri cercano nell' uso dell' oppio, che gli pone in una specie di estasi, una calma a' loro dolori. Nell' Europa, nell' Asia, nell' Africa, e nell' America tutti gli uomini han cercato un rimedio al mal vivere. (a)

Facciamo alcune riflessioni su l' esposta dottrina.

Un uomo affetto da un desiderio vorrebbe certamente soppresso tutto quel tempo che lo separa dall' oggetto desiderato ; ma ciò importa forse lo stesso che volerlo sottratto dal tempo della sua vita? credo di no; un uomo in questo caso vorrebbe essere in possesso dell' oggetto desiderato : egli vorrebbe che l' oggetto fosse suo nel tempo presente piuttosto che nel tempo futuro. Ma ciò non significa certamente , che un tal uomo vorrebbe comprare la presenza dell' oggetto desiderato colla diminuzione

---

(*a*) *Maupertuis Saggio di filosofia mor. cap. II.*

Digitized by Google

zione del tempo del viver suo. Supponiamo, che l'uomo di cui si parla conoscesse di dover vivere ottanta anni, e che per ottenere l'oggetto desiderato vi voglia il tempo di dieci anni; un tale uomo a cui si proponesse di scegliere o di avere l'oggetto desiderato nel momento presente, e di vivere settanta anni invece di ottanta, o di vivere ottanta anni, e possedere l'oggetto desiderato fra altri dieci anni, un tale uomo, io dico, qual partito sceglierebbe? sceglierebbe forse il primo partito invece del secondo? Io credo anzi, che egli sceglierebbe il secondo invece del primo.

Io ammetto con Elvezio l'esistenza delle passioni *forti*, cioè di quelle passioni il cui oggetto è talmente necessario all'uomo appassionato, che la vita gli è di pena senza il possesso di questo oggetto. Io parlerò appresso di tali passioni; intanto osservo, che quando il possesso dell'oggetto desiderato si riguarda o come futuro, o come probabile, o almeno come possibile; il piacere di previdenza, che sperimenta l'uomo appassionato, fa sì, che ne' momenti che lo separano dall'oggetto della sua passione, la somma de' piaceri sia maggiore di quella de' dolori.

L'uso de' divertimenti non prova mica

Digitized by Google

la maggioranza de' dolori relativamente a' piaceri. Esso prova, che l' uomo ha bisogno di essere occupato: esso prova pure l' abbondanza de' mezzi, per soddisfare un tal bisogno.

L' uomo ama di vivere su di questa terra: egli abborrisce la morte. Ciò non potrebbe accadere, se la somma de' dolori fosse o maggiore o uguale a quella de' piaceri; nel primo caso egli non vorrebbe vivere, perchè non può amare il dolore; nel secondo egli sarebbe indifferente alla vita. Fa d' uopo dunque concludere, che la somma de' piaceri è maggiore in questa vita di quella de' dolori.

I suicidi non sono un' obbiezione valevole contro di questa verità; poichè se la somma de' dolori, nel momento in cui il suicida odia la vita, è superiore a quella de' piaceri, non segue, che la somma de' piaceri provati sino al momento di cui parliamo sia minore della somma de' dolori. Ora nel calcolo bisogna tener conto di tutti i piaceri antecedenti al momento in cui si odia la vita.

Quando l' uomo si trova nello stato di sanità, e privo di qualunque dolore, il sentimento stesso del proprio essere è un sentimento piacevole; e se noi non vi teniamo con-

Digitized by Google

conto, ciò avviene perchè non vi prestiamo attenzione.

I cristiani, dice Bayle, sanno che il paradiso è un bene maggiore di qualunque altro; intanto eglino amano di vivere su di questa terra; l'amor della vita può dunque stare col giudizio, che sia miglior cosa morire, che il vivere. L' amor della vita non prova dunque la maggioranza de' piaceri relativamente a' dolori. Questo argomento è un sofisma. Abbiam osservato, che la volontà è determinata non dal giudizio del bene di un oggetto, ma dall' impressione piacevole, che l' oggetto produce. Si può dunque giudicare essere un maggior bene l' andare in paradiso, che il vivere su questa terra; ed intanto essere maggiormente commosso da' beni terrestri, che da quelli veduti nella futura vita. A ciò possono ancora concorrervi molte cause, che non è qui luogo di esaminare. Il voler vivere su questa terra suppone certamente, che si sente maggior piacere che dolore.

§. LXVI. Ma quali sono le cause per le quali l' uomo correndo sempre verso la felicità, si trova spesso in braccio del dolore? Nel §. V. vi ho cennato di passaggio una di queste cause. *Ella è la mancanza di attenzione a tutte le circostanze degli og-*

Digitized by Google

oggetti, circa i quali si versa la nostra scelta.

Da questa mancanza nasce la differenza fra i piaceri preveduti, nell' assenza degli oggetti, ed i piaceri sentiti, cioè quelli che seguono, o che sarebbero seguiti dal possesso degli oggetti. Da un tal difetto di attenzione nasce ancora la differenza fra i dolori preveduti e quelli che seguono, o che sarebbero seguiti dal possesso degli oggetti. Agitato da una viva ambizione aspira Cesare all' impero di Roma: egli rivolge la sua attenzione alla solenne pompa del suo trionfo: mira i re della terra, che a lui si prostrano davanti: scorge le genti, che attonite ammirano le sue vittorie: vede il mondo che tutto pende da' cenni suoi. In una parola l' attenzione di questo celebre capitano è tutta rivolta alle circostanze piacevoli dell' impero di Roma. Essa prescinde dalle circostanze dolorose: egli nen vede che il rovesciare il governo stabilito, e l' usurparne l' autorità, è un' azione rea, la quale sarà accompagnata da vivi rimorsi: non vede che quel trionfo esterno non è che una vana pompa, poichè gli uomini che lo acclamano colle labbra lo maledicono col cuore; che egli sarà riguardato interiormente da quegli stessi, che l' adulano come un tiranno, ed

un

Digitized by Google

un oggetto degno di odio, e di disprezzo; che nel progresso de' secoli rammentandosi la storia dei tempi suoi, si vorrà piuttosto esser Catone, che squarcia le sue viscere, che non già Cesare trionfante: egli non vede che l' usurpato potere non può dargli quella tranquillità, senza di cui non può stare la felicità; e che molti pugnali possono in ogni istante trucidarlo. L' attenzione di questo ambizioso guerriero è dunque rivolta alle dolcezze solamente dell' usurpato impero; essa sdegna di fissarsi alle amarezze che ne sono inseparabili. Inoltre l' uomo di cui parliamo lascia di considerare il quadro opposto. Egli poteva riflettere, che potendo opprimere la libertà della propria patria, lo stabilirla sopra solidi fondamenti, sarebbe un' azione generosa, accompagnata dalla più viva gioja; che ella produrrebbe una gloria verace, ed immortale; e che quest' azione sarebbe accompagnata da un' interna tranquillità.

Un uomo dee scegliere o di passare il tempo nella dissipazione, ne' piaceri de' sensi, e nel divertimento; o pure di passarlo nello studio, e nella meditazione: egli si appiglia al primo partito invece del secondo: nel primo non vede, che una successione non interrotta di piaceri; nel secondo non

vede,

Google

vede, che una via seminata di spine : egli non vi scorge che il solo dolore del travaglio. Egli non fa attenzione, che i piaceri che s' incontrano nella prima strada son passaggieri; che i piaceri de' sensi ripetuti diminuiscono di vivacità; che quelli incontrati nel giuoco son accompagnati da vivi dispiaceri; che l' abuso de' piaceri de' sensi consuma le forze del corpo; che conduce a collisioni cogli uomini, le quali turbano la tranquillità dell' anima. Egli non fa attenzione, che la pena del travaglio dello studio non è tanto grande, e che scema coll' uso; che il piacere risultante dalla cognizione della verità è uno de' piaceri più vivi della vita; che esso è un piacere costante; e che si aumenta invece di diminuire; che la scienza è seguìta dal piacere costante della gloria; e che essa è un mezzo per procurarci una vita aggiata e commoda; e che l' uomo fornito di scienza può dire con verità: *io porto meco tutti i miei beni.*

Se Napoleone agitato dalla ardente ambizione di comandare alla terra intera, è ebbro di piacere prevedendo, che quasi tutta l' Europa marcia con lui contro la Russia; ciò avviene perchè egli rivolge la sua attenzione solamente all' esteriore della gran macchina; non già alle molle occulte, che

Digitized by Google

che la fanno muovere: egli non vede, che i suoi alleati nell' esterno sono nell' interno i suoi più crudeli nemici: non vede che un momentaneo rovescio dirigerà contro di lui tutta quella forza alleata diretta contro il suo potente nemico. Questo difetto di attenzione alle circostanze dispiacevoli dell' impresa fu la cagione della ruina di questo sommo capitano.

La seconda cagione de' nostri errori nel conseguimento della felicità è *la diversa impressione, che i beni, ed i mali ci fanno, secondo la minore o maggior lontananza dal futuro, in cui si prevedono.* I beni, ed i mali preveduti son simili agli oggetti visibili: essi hanno una maggiore o minor grandezza a proporzione del tempo più vicino o più lontano, in cui si prevedono. Un bene grande futuro; ma molto lontano dal tempo presente ci diletta molto poco; laddove un bene molto minore ma molto vicino al tempo presente ci reca maggior diletto. Similmente un male grande veduto in molta lontananza si teme poco, e fa impressione minore di un altro men grande veduto in maggior vicinanza.

Ma il tempo più lontano e più vicino nulla scema, e nulla aumenta riguardo alla somma reale de' beni e de' mali. In questo cal-

Digitized by Google

calcolo si dee prescindere dal tempo; poichè dovendo il calcolo istituirsi relativamente all' intera durata del nostro essere, la considerazione del tempo non può avervi alcuna influenza. Difatto trattandosi di calcolare la somma de' piaceri, e de' dolori dell' intera nostra vita su di questa terra, vale lo stesso, di aver gustato dieci piaceri nello stesso grado nell' anno vigesimo della nostra età che nell' anno quarantesimo. I piaceri medesimi, e che serbano la stessa quantità, nel calcolo della felicità dell' intera vita, hanno lo stesso valore a qualunque periodo della nostra età si riferiscano.

Da ciò segue, che il tempo influisce nella forza de' nostri desiderii; ma non già nella somma de' piaceri, e de' dolori, che nascono dalle determinazioni della nostra volontà. Quindi avviene, che un minor bene in se, perchè produce, per la sua vicinanza di tempo, una maggior dilettazione preveniente, è scelto in preferenza di un bene maggiore, che per la sua lontananza di tempo produce una dilettazione prevenient minore. Similmente si preferisce di soffrir un male maggiore ad un male minore quando il primo, per la sua lontananza di tempo, si abborrisce meno del secondo,

qua

Digitized by Google

quale si vede in un tempo più vicino. È questa una feconda sorgente de' traviamenti della nostra volontà. È questa una delle ragioni, per la quale anche coloro che sono persuasi della esistenza del Paradiso e dell' inferno, sono poco commossi dalla speranza de' beni dell' altra vita e dal timore de' dolori dell' inferno.

Noi sogliamo usare indifferentemente i termini di piacere, e di bene; di dolore, e di male. Ma parlando con precisione, il bene è la causa del piacere, il male è la causa del dolore. Da ciò segue, che per non errare nel calcolo de' nostri piaceri, e de' nostri dolori, fa d' uopo non ingannarci circa gli effetti de' beni, e de' mali. Ora avviene spesso, che per un falso giudizio su la certezza e su la probabilità del seguimento di tali effetti noi c' induciamo ad alcune risoluzioni, le quali c' immergono in un abbisso di pene. Gli esempii renderanno sensibile questa verità. Un uomo medita un gran misfatto, che egli crede dovergli riuscire molto utile. Questa utiltà preveduta è legata al non iscovrimento dell' autore del misfatto: egli crede o impossibile un tale scovrimento, o pure difficilissimo: per un giusto calcolo delle probabilità, lo scovrimento di cui parliamo è molto probabile. Se questa

sta maggior probabilità dello scovrimento del misfatto piuttosto che dell' occultazione dello stesso si fosse tenuta presente da questo malvaggio uomo, una tal riflessione avrebbe potuto distorglielo dal commetterlo. Più, l' autore del misfatto per un falso calcolo di probabilità, giudica essergli molto facile il corrompere i giudici, e così sottrarsi alla meritata pena. *L' ignoranza e l' errore su gli effetti, che seguono dalle nostre azioni libere influiscono ne' traviamenti della nostra volontà*; e fanno, che la stessa, come l' Issione della favola invece di Giunone abbracci nube fugace. È questa la terza cagione de' nostri inganni nel conseguimento della felicità. Vi sono, osserva Leibnizio, delle persone, che si rappresentano le delizie ineffabili del paradiso; ed intanto si contenterebbero volentieri della felicità di questo mondo. Ciò deriva in parte, secondo lo stesso filosofo, dal non essere tali persone molto persuase dell' esistenza del paradiso; e che che eglino ne dicano, un' incredulità occulta regna nella loro anima.

§.LXVII. Alcuni filosofi riguardando il corpo come il solo istrumento della nostra felicità, e della nostra miseria; o concentrando tutte le facoltà dello spirito nella sola sen-

Digitized by Google

sensibilità, non conoscono altri piaceri se non quelli che dipendono immediatamente dall' impressione degli oggetti esterni su de' nostri sensi; nè altri dolori conoscono se non quelli che immediatamente dipendono dalle stesse impressioni esterne,

Vi furono però de' filosofi, che dando troppo allo spirito, non ammisero se non che i piaceri, ed i dolori, che egli trova in se stesso.

La vera filosofia consultando la natura, rigetta ugualmente queste due opinioni opposte.

Ella ammette i piaceri del corpo, ed i piaceri dello spirito, i dolori del corpo e quelli dello spirito. Un tal linguaggio però potrebbe condurre in errore. Tutti i piaceri e tutti i dolori appartengono esclusivamente allo spirito; poichè egli solo è capace di sensazioni, di percezioni, di pensieri. Il piacere, che si trova soddisfacendo i naturali bisogni della fame, e della sete, risiede nello spirito, come nello spirito stesso risiede il piacere, che nasce dalla conoscenza della verità e dalla pratica della virtù. Ma egli è vero, che alcuni piaceri, come alcuni dolori nascono immediatamente dall' impressione degli oggetti su i nostri sensi, ed altri nascono immediatamente da ciò che

ac-

Digitized by Google

accade nell' anima stessa. Un suono armonioso mi diletta: un tal piacere sensibile nasce dall' impressione, che l' aria mossa produce su l' organo dell' orecchia. Ma se un uomo mi annunzia la morte di un mio amico: questi suoni articolati non producono immediatamente e per se stessi, il dolore che nasce in me: essi risvegliano alcuni pensieri de' quali son segni, e questi pensieri son dolorosi; quindi un uomo, che odierebbe il mio amico, all' annuncio della morte di lui sperimenterebbe del piacere invece del dolore che io sperimento, ed un altro a cui il mio amico è ignoto, sarebbe indifferente all' annuncio di questa morte. Il piacere che nasce dalla coscienza della scoverta della verità, come quello che nasce dalla coscienza della pratica della virtù, dipendono immediatamente da ciò che accade nell' interno dell' anima, cioè dipendono dalle proprie operazioni di questa sostanza intelligente ed attiva. La distinzione dunque fra i piaceri dello spirito e quelli del corpo, come ancora fra i dolori dello spirito ed i dolori del corpo, bene intesa e sviluppata, dee ammettersi.

Vi sono tante specie di piaceri quante specie di desiderii. Nel §. XVII. ho ridotto a cinque i nostri desiderii primitivi: i piaceri

Digitized by Google

ceri relativi all' appetito sensitivo sono i soli che possono chiamarsi piaceri del corpo: gli altri piaceri sono i piaceri dello spirito. Ma in questa classificazione fa d' uopo mirare all' ultimo oggetto del desiderio. Per cagion di esempio si può desiderar la gloria come mezzo di acquistare del danaro, ed il danaro può desiderarsi come mezzo di godere de' piaceri de' sensi. In questo caso il piacere della gloria, sebbene in se stesso intellettuale, è subordinato al piacere de'sensi; e può sotto tal riguardo ridursi a questa specie; ma la gloria si può desiderare per se stessa; siccome per se stessa può desiderarsi la scienza, la virtù ec. i piaceri, che nascono dal possesso di tali oggetti intellettuali, sono propriamente i piaceri intellettuali, o dello spirito.

Stabilita la distinzione de' piaceri e de' dolori; fa d' uopo paragonare l' una all' altra ciascuna spezie di piaceri e ciascuna spezie di dolori. Questa comparazione ci somministrerà delle verità importanti su l' oggetto che ci occupa.

I piaceri de' sensi son passaggieri. I piaceri, che nascono dalla conoscenza della verità, e dalla pratica della virtù son costanti. È questa una verità, che la giornaliera esperienza c' insegna. Il piacere il

più

Digitized by Google

più vivo legato all' atto della generazio non è che momentaneo.

Il piacere che sperimentò il gran Gal leo nella scoverta delle leggi del moto d gravi, durò quanto dnrò la vita di ques grande uomo. Il piacere che l' uomo virtu so sperimenta nell' esercizio della virtù permanente ancora e l' accompagna sino a la tomba.

Percorrendo i più grandi piaceri d sensi, si vedrà, *che la frequenza di es ne diminuisce la forza. Al contrario piaceri, che nascono dalla conoscenz della verità, e dalla pratica della virtù invece d' indebolirsi per la ripetizione crescono.*

I piaceri de' sensi possono, per s stessi, esser cagione di dolori sensibili. piaceri, che nascono dalla conoscenza della verità, e dalla pratica della virtù non producono per se stessi de' dolori della stessa spezie. Gettate gli occhi su gli ubbriachi, su gli uomini dediti alla crapola ed alle dissolutezze: paragonate questi uomini cogli Aristidi, e co' Newton, e la verità che vi annuncio, vi sembrerà incontrastabile.

I piaceri de' sensi, fuori del caso in cui servono a ristorare le forze del corpo

e

Digitized by Google

e quelle dello spirito, non conducono giammai ad altri piaceri. La conoscenza della verità, e la pratica della virtù possono condurre ad altri piaceri. L' uomo fornito di scienza è un oggetto di rispetto per tutti gli uomini. La gloria o presto o tardi lo segue. Il piacere della gloria è uno de' più vivi piaceri per l' uomo. L' uomo fornito di scienza ha in se il mezzo di essere utile agli altri; e perciò può permutare l' uso della sua scienza col rappresentante di tutti i beni esterni o delle ricchezze, vale a dire col danaro. La pratica della virtù rende l' uomo amabile agli altri, generalmente parlando, e questo amore può servire a sottrarci a delle pene, ed a soddisfare a' nostri bisogni.

Io dissi che la conoscenza della verità, e la pratica della virtù possono condurre ad altri piaceri; ma non già che vi conducono sempre e necessariamente. La malvaggità degli uomini molte volte perseguita l' uomo illuminato e virtuoso. Quante persecuzioni han seguito la manifestazione della verità. Qnante han seguito la pratica della virtù! Socrate è stato condannato a bever la cicuta. Il giusto per essenza Gesù di Nazaret fu crocefisso. Ma questi mali non nascono dalla scienza, e dalla virtù per se

Digitized by Google

stesse, ma per accidente, poichè, vi si aggiunge la malvaggità degli uomini. La scienza, e la virtù in se stesse, sono amabili per tutti gli uomini. Ma i dolori, che per accidente seguono dalla scienza e dalla virtù non sono che passaggieri. La storia c' insegna, che tutti gli sforzi delll' umana malvagità sono impotenti a rapire all' uomo fornito di merito la lode, che gli è dovuta. Il nome dell' amico della verità e della virtù sarà immortale. Tale è il corso della natura, che una Provvidenza eterna ha stabilito.

Paragoniamo le varie specie de' dolori.

I dolori di corpo son passaggieri, i dolori dell' animo che nascono dalla mancanza della scienza, e dalla coscienza del delitto, son permanenti.

Alcuni dolori del corpo conducono, per se stessi, a maggiori piaceri. I dolori dell' animo possono ancora servire nell' avvenire, come motivi a rettificare le nostre azioni libere. Il dolore di un' operazione chirurgica, l' amarezza di un medicamento, una cura penosa ristabiliscono la sanità del corpo. I dolori, che seguono dall' ignoranza di alcune verità, possono determinar la volontà all' acquisto della scienza. I dolori, che seguono dalle azioni contrarie al proprio dovere, possono pure de-

ter-

Digitized by Google

terminar la volontà a prendere il cammino della virtù.

§ LXVIII. Per esser felice, per quanto è possibile alle nostre forze, bisogna diminuire la somma de' mali, ed accrescere quella de' beni. Così facendo si avrà il minimo de' mali, ed il massimo de' beni.

I mali sono o irreparabili, o reparabili: i primi o sono necessarii, ed indipendenti dalla nostra volontà, o sono seguele di alcune azioni libere già fatte. Nella prima classe son da riporsi i dolori fisici che ci vengono da cause fisiche; e quelle pure che ci vengono dalla mancanza di mezzi atti a soddisfare i nostri bisogni: così se un uomo ha fame, e non ha alcun mezzo di soddisfarla, il dolore della fame è per lui un dolore irreparabile. Sono eziandio da riporsi fra i mali irreparabili i dolori dell' anima, che ci provengono dall' idea de' mali altrui, come dalle disgrazie di un' amico, di un figlio ec.

Qual mezzo può somministrar la filosofia a tanti infelici, che sin dall' infanzia soggetti ad infermità dolorose strascinano tra mille dolori una vita meschina, o che fatti giuoco di avversa fortuna vanno precipitando da uno in un altro abisso di dolori?

Lo spirito umano, come abbiam osservato

Digitized by Google

vato in più luoghi, esercita un impero su le sue modificazioni passive. Egli può concentrare la sua attenzione su i dolori che soffre, e può dirigerla altrove. Egli può riguardare il dolore, da cui è affetto, come irreparabile, ed adirarsi contro la causa da cui lo suppone derivato. Lo spirito dell' uomo può dunque aumentare i dolori che l' affliggono. Egli può inoltre diminuire i proprii dolori, dirigendo l' attenzione o verso i beni che seguono da tali dolori, o verso altri oggetti piacevoli. Da ciò segue, che la pazienza è un mezzo, che la filosofia prescrive per la diminuzione de' nostri mali. L' uomo è impaziente per un segreto orgoglio, che gli fa credere esser tutto fatto per lui, onde il male che soffre a lui sembra una tirannia; e perciò con movimenti continui d' impazienza lacera il suo animo, e così invece di diminuire aumenta le sue sofferenze. La pazienza dee dunque ne' mali irreparabili venire in soccorso del ben essere dell' uomo. La storia ci mostra, che gli uomini animati da un forte amor di gloria son andati con coraggio a soffrire i più vivi dolori di corpo: ne fan fede gli esempii de' greci, de' romani, ed anche degli altri popoli: Muzio Scevola brucia la destra per avere sbagliato il colpo contro il ne-

Digitized by Google

nemico di Roma, ed Attilio Regolo va ad incontrare presso i cartaginesi i più acuti tormenti. Gli esercizii di Pascal, e di Eulero mostrano ugualmente il gran potere della distrazione: il primo tormentato da un forte dolor di denti scioglie un difficilissimo problema di geometria sublime: il secondo divenuto cieco compone un eccellente trattato elementare di algebra.

Alcuni dolori nascono dalla mancanza de' mezzi atti a soddisfare i nostri naturali bisogni. Anche in ciò la filosofia somministra all' uomo saggio de' rimedii: per conoscerli rimontiamo all' origine de' nostri bisogni. L' uomo ha bisogno degli alimenti, per conservare il proprio corpo: il dolore della fame lo spinge a mangiare; quello della sete lo spinge a bevere: mangiando quando si ha fame, e bevendo quando si ha sete si sente del piacere. Questo piacere sentito fa sì, che l' uomo nel seguito mangi e beva non solamente per far cessare il dolore della fame, e quello della sete, e per conservare il proprio corpo; ma che mangi e beva spinto dal solo piacere. Io chiamo mezzi necessarii alla nostra conservazione quelli, che per se stessi sono sufficienti a liberarci da' dolori della nostra fisica costituzione, ed a conservare sano ed

in

Digitized by Google

in forze il proprio corpo : chiamo poi mezzi superflui, quelli che servono solamente al piacere. L' uomo non solamente dunque va in cerca de' mezzi necessarii alla sua conservazione ; ma eziandio de' mezzi superflui : egli non solamente desidera ciò che basta a' suoi naturali bisogni : ma brama pure il superfluo pe' suoi piaceri : egli va in cerca de' cibi più saporosi, e delle bevande più squisite : egli oltrepassa i limiti della propria conservazione tanto riguardo alla quantità, che alla qualità de' beni relativi a' suoi naturali bisogni. Così egli contrae l' abito del superfluo. L' uomo nasce nudo ; esposto al rigore del freddo, ed all' ardore del caldo, alle pioggie, all' intemperie dell' aria : egli ha bisogno di vesti, e di ricovero : in ciò egli va anche al superfluo. Abituato l' uomo al superfluo, sente un vero dolore nella perdita di questo superfluo. Ciò non si vede solamente circa quei beni, che son relativi alla conservazione del proprio corpo ; ma eziandio circa quelli, che non sono alla conservazione necessarii. Così l' uso degli odori non è necessario alla conservazione ; intanto gli uomini si sono assuefatti all' uso del tabacco in modo, che sentono un vero dolore, e forse ancora un vero danno nella sanità, quando del tabacco son privi. Da

Digitized by Google

ciò segue, che fa d' uopo distinguere due specie di bisogni, la prima comprende i bisogni naturali, la seconda i bisogni abituali.

Noi non possiamo determinare con precisione i limiti, che separano il necessario dal superfluo. Più, il necessario ed il superfluo son relativi, non assoluti. L' abito essendo una seconda natura, e noi, allora che siamo nel caso di far uso della ragione, e della filosofia, avendo contratto degli abiti segue, che ciò che è superfluo ad uno è necessario ad un altro. Chi mai, fra di noi, di coloro che hanno ricevuto un' educazione da gentiluomo, potrebbe camminar per le strade a piedi nudi nel rigor dell' inverno, senza contrarre una malattia, e forse senza perire? intanto ciò si pratica ordinariamente da' nostri contadini; e le donne di questi passano le intere giornate co' piedi dentro l' acqua fredda. Sebbene tutto ciò sia vero, pure è da osservarsi, che spesso gli uomini possono molto più di quello, che eglino credono di potere, e che un secondo abito sagacemente, e per gradi introdotto, distrugge l' abito antecedente. Un uomo dedito al vino, trova una gran difficoltà sul principio di farne a meno, ma fate, che egli ogni giorno diminuisca

nuisca di una piccolissima quantità l' ordinaria dose che soleva tracannare, e fra non molto tempo si troverà in istato, di poter senza pena esser contento di poco vino.

Riflettendo, che i beni della fortuna sono incerti, ed esposti a mille pericoli; osservando, che i piaceri de' sensi troppo frequenti diminuiscono di forza, che essi spesso conducono a maggiori dolori; che la vita molle è contraria al perfezionamento dell' uomo, il saggio, che consulta le regole della prudenza, vede bene esser la temperanza uno de' mezzi pel nostro bene essere. Essa consiste 1. nell' astenersi di quei piaceri, che conducono a maggiori dolori; 2. nel cercare di diminuire i bisogni abituali, col non esser troppo dedito a' piaceri, anche per se stessi innocenti. Allora che l' uomo sarà temperante, avrà bisogno di molto poco; e questo poco difficilmente mancherà a coloro, che non sono neghittosi, ed infingardi; quindi difficilmente l' uomo temperante sarà infelice, per mancanza di mezzi sufficienti, a soddisfare i naturali bisogni.

A tutte queste regole, per diminuire la somma de' nostri mali, la vera filosófia ne aggiunge una di molta efficacia, ed è la fiducia nella Provvidenza, che presiede

a'

Digitized by Google

a' destini dell' uomo. Questo domma importante viene in soccorso dell' infelice : esso fa conoscere, che l' uomo virtuoso sarà, in ultimo risultamento felice, che i mali di questa vita son passaggieri, e che se l' uomo è punito pe' suoi falli passati, è ciò un beneficio della Provvidenza, per purgarlo dalle macchie del vizio : esso fa conoscere, che la Provvidenza non lascia di governare i vermi della terra, e che chiunque fida in lei non può esser certamente confuso. Queste riflessioni non sono il risultamento di un misticismo senza fondamento ; ma fanno parte delle regole della nostra ragion pratica.

Pazienza, distrazione, temperanza, fiducia nella Provvidenza, ecco i rimedii, che la moral filosofia somministra ne' mali irreparabili.

§ LXIX. I mali o sono necessarii, ed indipendenti dalla nostra volontà, o sono effetti delle nostre azioni libere. Queste o sono già fatte, o sono da farsi. Riguardo a' mali che derivano da azioni già fatte ; se questi mali si riducono a' rimorsi per alcuni delitti ; la sola Religione ce ne offre il rimedio, ed un tal rimedio è, come vedremo, conforme a' lumi della vera filosofia, riguardo agli altri, che derivano dalla violazione delle regole della prudenza, o da

ac-

Digitized by Google

accidenti, che non potevano prevedersi, i rimedii da praticarsi sono gli stessi sviluppati di sopra pe' mali irreparabili.

Ma vediamo ciò che dee fare il saggio per evitare i mali, che possono nascere dalle azioni libere che debbono ancora farsi.

La prima regola si è: *Non operare senza un esame precedente della natura dell' azione, e delle conseguenze che ne derivano.* Una tale regola può riguardarsi come un postulato della ragion pratica anche considerata come prudenza. Difatto noi diamo la qualità d' imprudente ad un uomo, che opera alla cieca, e senza calcolo de' beni, e de' mali.

La seconda regola si è: *prima di tutto esamina, se l' azione che intraprenderai, è uniforme, o contraria al dovere, cioè se è permessa, o vietata.* Una tal regola appartiene pure alla prudenza. Abbiamo dimostrato che l' uomo virtuoso, in ultimo risultamento, è felice, il vizioso è infelice. Inoltre abbiamo stabilito, che non dee nel calcolo de' beni e de' mali, riguardo all' intera durata della nostra vita, calcolarsi affatto la maggiore o minor lontananza del tempo futuro, in cui il bene o il male avrà luogo. Da tutto ciò segue, che l' azione virtuosa, considerata in rapporto a tutta

Digitized by Google

ta la nostra esistenza, è utile; la viziosa al contrario è dannosa. Quindi la regola della prudenza, che prescrive il calcolo de' beni, e de' mali prescrive pure l' esame se l' azione da intraprendersi sia permessa o vietata.

Se il risultamento dell' esame sarà l' ingiustizia dell' azione, bisogna arrestarsi: l' esame su l' utiltà della medesima è inutile, può riuscire dannoso. Ma quando l' azione si conoscerà di esser permessa, allora s' intraprenderà l' esame circa la sua utilità; e ciò in conformità delle regole sviluppate nel § LXIV.

Abbiamo spiegato le cagioni de' traviamenti della nostra volontà; ed in conseguenza della violazione delle regole del § LXIV. Fa d' uopo dunque evitare tali cagioni. Perciò si dee 1. prestare attenzione a tutte le circostanze dell' oggetto desiderato, ed a tutte quelle dell' oggetto contrario: II. non bisogna far entrare in calcolo la lontananza o la vicinanza del tempo: III. si dee fare un giusto calcolo de' gradi della probabilità circa gli effetti delle azioni libere, e seguire il maggior grado.

Nel § LXXVI della logica mista vi ho detto, che non si dee confondere il saggio col felice, nè lo stolto coll' infelice. I giudizii,

Digitized by Google

dizii, io vi ho detto ivi, in forza de' quali gli uomini operano nel corso ordinario della vita, sono per lo più probabili, e non possono per lo più essere che probabili. Ora quando colui che opera segue la maggior probabilità, ancorchè l' evento non corrisponda al fine dell' agente; questi ha operato bene, e non ha di che rimproverarsi; egli sarà infelice non per sua colpa, ma per la forza delle cose, indipendente dalla sua volontà. Un generale, che comanda un' armata, vede che dal dar battaglia nelle tali circostanze dee probabilmente seguir la vittoria; ed essere più probabile questa, che la perdita della battaglia: se la guerra è inevitabile, egli opererà, tutto compensato, con prudenza dando battaglia; e se l' evento sarà infelice per la sua armata; egli non avrà di che rimproverarsi

Un giuocatore cimenta al giuoco una grossa somma: se vinco, egli dice, sarò ricco: egli ragiona male. Se vinco, dovrebbe dire, sarò ricco, ma se perdo sarò miserabile; la probabilità di vincere e di perdere è uguale: più, io posso colla temperanza esser senza dolori, conservando quello che ho; ed una maggiore ricchezza non mi darà quella felicità, che io spero di ottenervi: sarò dunque imprudente se cimento il ne-

Digitized by Google

necessario, su la speranza del superfluo. Se costui giuoca e guadagna, egli opererà da stolto, quantunque l' evento abbia corrisposto alle sue brame. In genere di felicità vale più l' essere esente da' dolori dell' indigenza, che avere alcuni piaceri nascenti dal superfluo.

§ LXX. Il primo passo verso la felicità è l' esenzione da' dolori, il secondo è il posesso de' piaceri. Abbiamo veduto, che non possiamo senza riserva abbandonarci a' piaceri de' sensi, e che la temperanza è necessaria al nostro ben essere. Di quali piaceri possiamo noi dunque andare in cerca, e qual genere di vita dobbiamo scegliere? *Quod vitæ sectabor iter?*

Gli uomini hanno de' bisogni comuni cogli animali: questi bisogni tendono alla conservazione dell' individuo, ed a quella della propria specie: i piaceri che nascono dalla soddisfazione di tali bisogni sono piaceri fisici, o del corpo. Fin quì i piaceri de' sensi sono nell' ordine. Allora che si ha il necessario per soddisfare tali bisogni, gli uomini sono presso a poco ugualmente felici. In vano si direbbe, che la tavola della ricchezza è più delicata di quella della comodità. L' artista è egli ben nutrito? Egli è contento. La differente cucina de' differenti

Digitized by Google

renti popoli prova, che la mensa lauta è la mensa a cui si è assuefatto. La miglior salsa delle vivande è la fame.

Soddisfatti questi bisogni, se l' uomo restasse ozioso, sarebbe annoiato. La noia è un dolore, che nasce dalla mancanza dell' esercizio della nostra attività. Una mediocre fortuna ci obbliga ella al travaglio? Si ha contratto l' abito per tal travaglio? Si va in cerca della gloria nella carriera delle scienze, e delle arti? Non si è esposto al dolor della noia. L' ozioso vorrebbe provare a ciascun istante delle sensazioni, che richiamassero la sua attenzione, esse sole possono toglierlo alla noia. In mancanza di tali sensazioni egli si libera a quelle, che facilmente può avere. Io son solo: accendo del fuoco: questo mi fa compagnia. Il turco, ed il persiano, per sottrarsi al dolore della noia, masticano il primo il suo oppio; l' altro il suo betel, spezie di erba stomatica. Il selvaggio si annoia: egli si asside presso di un ruscello, e dirige gli occhi sul corrente. Il cacciatore, assuefatto alla fatiga, percorre le foreste: i cibi, che trova nel recinto della sua dimora, comunque fossero deliziosi, non contentano punto il suo desiderio: egli cerca da lungi una caccia difficile a prendere: ne fa fede l' esempio de' re

e

Digitized by Google

e de' grandi : questi non esercitano la caccia per mangiare le carni degli animali selvaggi : potrebbero cibarsene, senza andare alla caccia : questo è per loro un rimedio alla noia. Concludiamo, che l' esercizio delle nostre facoltà intellettuali è necessario, dopo la soddisfazione de' nostri primitivi bisogni, per sottrarci alla noia, che risulta dall' ozio. Io dico l' esercizio delle nostre facoltà intellettuali, poichè le operazioni volontarie del corpo son sempre congiunte con un certo esercizio delle facoltà intellettuali.

Supponiamo, che un uomo abbia bisogno di proccurarsi, col suo giornaliero travaglio, il necessario per soddisfare i suoi primitivi bisogni; un tal uomo, secondo Elvezio, è capace di due specie di piaceri, de' piaceri fisici, e di quelli di prevedenza. I primi sono momentanei, e durano fintanto che i bisogni non sono soddisfatti : i secondi durano in tutto quell' intervallo di tempo, che framezza fra i bisogni soddisfatti, ed i bisogni rinascenti. Ma quì bisogna fare un' osservazione. Il travaglio può destar piacere in quanto si riguarda da colui che travaglia, come un mezzo per soddisfare i bisogni primitivi, ed in tal caso produce i piaceri di prevedenza, de' quali parla il filosofo citato : può ancora il travaglio essere

ri-

Digitized by Google

riguardato come un esercizio delle facoltà intellettuali, ed in tal caso è un rimedio alla noia. Ciò si conferma coll' esempio della caccia, e con quello della pesca, co' quali esercizii i grandi si sottraggono al dolor della noia. *L' esercizio delle facoltà intellettuali è dunque un rimedio alla noia, ed insieme una feconda sorgente di piacere.*

Osservate che il dolor della noia è un dolore dello spirito; come il piacere risultante dall' esercizio delle facoltà intellettuali è ancora un piacere dello spirito. Questa osservazione è sufficiente a distruggere la dottrina elveziana, che riduce tutti i piaceri ai piaceri fisici.

§ LXXI. L' esercizio delle facoltà intellettuali consiste nell' esercizio delle facoltà di analisi, e di sintesi.

Nella psicologia vi ho spiegato le diverse specie di sintesi; la sintesi reale, la sintesi ideale, la sintesi immaginativa civile, e la sintesi immaginativa poetica. Vi ho detto dippiù, che l' analisi è una condizione per la sintesi.

La coscienza dell' esercizio di queste diverse spezie di sintesi è sufficiente a sottrarci al dolor della noia. Siccome il corpo ha bisogno degli alimenti, acciò la sua

vita

Digitized by Google

vita sia conservata, così la vita dello spirito ha bisogno dell' alimento della meditazione. Ma vi ha dippiù, un tal sentimento è un sentimento piacevole, e ciascuna spezie di sintesi produce un piacere, che le è proprio. La sintesi reale, e la sintesi ideale tendono tutte e due alla conoscenza della verità; quindi producono il piacere che nasce da questa conoscenza. La sintesi immaginativa civile produce pure il piacere, che nasce dalla conoscenza del vero, poichè fa conoscere gli effetti di alcune date combinazioni: ella produce inoltre nell' autore di questa sintesi il piacere, che nasce dalla coscienza dell' invenzione. La sintesi immaginativa poetica produce il piacere particolare del bello.

Questo piacere non appartiene mica esclusivamente a questa sintesi; ma eziandio a tutte le altre. Così la sintesi reale ci può presentare alcuni oggetti, che noi diciamo *belli*; ed alcuni altri che diciamo *brutti*. Un vitello, un agnello possono esser belli, un rospo, una serpe sono oggetti brutti. L' analisi, ed indi la sintesi di tali oggetti, dandoci la conoscenza di essi producono il piacere, che nasce dalla conoscenza, della verità: ma la conoscenza dell' oggetto bello produce

il piacere particolare del bello, come la conoscenza dell'oggetto brutto produce il dispiacere particolare della bruttezza. La sintesi immaginativa civile produce pure, oltre il piacere della conoscenza della verità, e quello, nell' autore di essa, della coscienza dell' invenzione, anche quando l' oggetto fattizio lo comporta, il piacere del bello. La sintesi ideale, oltre del piacere della conoscenza del vero, può pure produrre il piacere del bello. Leggendo un trattato di geometria, o di aritmetica, possiamo pure dire: è questo un bel trattato.

Il vero, ed il bello non sono mica identici; ma essi hanno fra di essi molti punti di contatto e di rapporto. Non ogni vero è bello, nè ogni bello è vero. Ed eccomi presentata l' occasione di ragionarvi del bello.

§. LXXII. Ogni bello piace, ma non tutto ciò che piace è bello; poichè una semplice impressione piacevole non costituisce propriamente il bello.

Io chiamo *bello fisico* un oggetto composto, il quale ci desta un complesso di sensazioni piacevoli, che possiamo l' una dall' altra distinguere, e che concorrono tutte a formare nell' anima una modificazione piacevole.

Da

Digitized by Google

Da ciò vedete, esser necessarie tre condizioni, acciò un oggetto possa riguardarsi come un *bello fisico*. La prima si è, che esso desti molte sensazioni, che noi riferiamo allo stesso oggetto, e che possiamo l'una dall' altra distinguere: la seconda è, che ciascuna di queste sensazioni sia piacevole; e la terza è, che ciascuna sensazione non si opponga al piacere dell' altra; ma che tutte queste sensazioni piacevoli concorrano a produrre una modificazione interna nello spirito, che sia piacevole. Vi possono essere impressioni piacevoli, isolatamente considerate, ma che unite producano una disaggradevole impressione. Tale sarebbe l' effetto di due stessi istrumenti, che suonassero due pezzi di musica diversi.

Da questa nozione del bello fisico segue 1. che non vi ha sensazione, la quale non possa concorrere a produrre il piacere della bellezza. Quando un poeta vuol descriverci un bel luogo, egli non ci presenta solamente le varie sensazioni piacevoli relative alla vista; ma vi unisce pure quelle relative al tatto, all' udito, al gusto, all' odorato. Può servir di esempio questo bel distico di Virgilio nell' egloga decima: *Hic*

ge-

Digitized by Google

gelidi fontes, hic mollia prata lycori, hic nemus: hic ipso tecum consumerer aevo! O licori si trovano qui delle fresche fontane, de' prati coperti di un' erba morbida, de' boschetti. Ah! qui amerei passar teco la vita.

Concorrono a render bello l' oggetto che ci presenta Virgilio, le sensazioni del gusto e della vista per le fresche acque, quelle del tatto e della vista per i prati coperti di molle erba.

Il genio di Tasso, nel canto decimoquinto della Gerusalemme liberata, aduna tutta la varieta delle sensazioni piacevoli, per presentarci la bellezza de' giardini di amore di Armida.

» Aure fresche mai sempre ed odorate
» Vi spiran con tenor stabile e certo:
» Nè i fiati lor, siccome altrove suole,
» Sopisce, o desta ivi girando il sole.

» Nè come altrove ei suol, ghiacci, ed ardori,
» Nubi, e sereni a quelle piagge alterna:
» Ma il Ciel di candidissimi splendori
» Sempre s' ammanta, e non s' infiamma, o verna,
» E nutre a' prati l' erba, a l' erba i fiori,
» Ai fior l' odor, l' ombra a le piante eterna:
» Siede sul lago, e signoreggia intorno
» I monti, e i mari, il bel palagio adorno.

» I

Digitized by Google

» I cavalier per l'alta aspra salita.
» Sentiansi alquanto affaticati, e lassi:
» Onde ne gian per quella via fiorita
» Lenti, or movendo, ed or fermando i passi.
» Quando ecco un fonte, ohe a bagnar gl'invita
» L'asciutte labbra, alto cader da' sassi,
» E da una larga vena, e con ben mille
» Zampilletti spruzzar l'erbe di stille.

» Ma tutta insieme poi tra verdi sponde
» In profondo canal l'acqua si aduna;
» E sotto l'ombra di perpetue fronde
» Mormorando sen va gelida, e bruna:
» Ma trasparente sì che non asconde
» Dell'imo letto suo vaghezza alcuna:
» E sovra le sue rive alto s'estolle
» L'erbetta, e vi fa seggio fresco, e molle.

» Ecco il fonte del riso, ed ecco il rio,
» Che mortali perigli in se contiene,
» Or quì tener a fren nostro desìo,
» Ed esser cauti molto a noi conviene
» Chiudiam le orecchie al dolce canto e rio
» Di queste del piacer false sirene.
» Così n'andar fin dove il fiume vago
» Si spande in maggior letto, e forma un lago.

» Quivi di cibi preziosa e cara
» Apprestata è una mensa in su le rive:
» E scherzando sen van per l'acqua chiara
» Due donzellette garrule e lascive.
» Ch'or si spruzzano il volto, or fanno a gara.
» Chi prima a un segno destinato arrive:
» Si tuffano talora, e 'l capo, e 'l dorso
» Scoprono alfin dopo il celato corso.

ec. ec.

Digitized by Google

§. LXXIII. L' idea di limitare il bello fisico agli oggetti della vista, come han fatto alcuni estetici, è derivata da un fatto notabile. È certo, che lo spirito ha maggior facilità, e perciò maggior piacere a richiamarsi le percezioni visuali, che ogni altra spezie di percezioni; e nel medesimo tempo non può negarsi, che le percezioni visuali, essendo unite coll' idea dell' estensione ci presentano un numero di varietà molto più grande di quello, che ci presentano le altre percezioni sensibili. La vista somministra al pittore ed allo scultore tutti i soggetti su i quali il loro genio si esercita. Essa fornisce alla poesia descrittiva le sue più belle immagini, e la più gran parte di tutti i materiali, che ella pone in opera.

Egli è certo, dice il celebre padre Andrès gesuita, (a) che tutti i nostri sensi non hanno mica il privilegio di conoscere il bello. Ve ne son tre che la natura ha escluso da questa nobile funzione. Il gusto, l' odorato, ed il tatto son questi sensi, sensi stupidi e grossolani che non cercano se non quello che è loro piacevole, senza mettersi in pena del bello. La veduta, e l' udito sono le sole

(a) *Saggio sul bello cap. I.*

le delle nostre facoltà corporali, che abbiano il dono di discernerlo. Che non me se ne domandi la ragione. Io non ne conosco altra, se non che la volontà del Creatore, che fa come gli piace la distribuzione de' suoi doni. Ma con buona pace dell' illustre scrittore io non trovo interamente esatto ciò che egli dice. Fa d' uopo distinguere un bello risultante dalla varietà delle sensazioni, che si riferiscono a più sensi, ed un bello risultante dalla varietà delle sensazioni, che si riferiscono ad un solo senso. Il primo è quello che si scorge ne' pezzi rapportati di Virgilio e di Tasso: il secondo è il bello ottico, ed il bello acustico; l' uno de' quali comprende le sole sensazioni visuali, l' altro le sole sensazioni di suono.

Nasce un dubbio: le sensazioni del tatto possono esser varie, distinguibili l' una dall' altra, e piacevoli; perchè dunque non vi sarebbe un bello fisico risultante dalle sole impressioni del tatto? Se nel calore estivo presentate al tatto una superficie ben levigata di un marmo di una figura quadrata o rettangolare, le diverse sensazioni di liscio, di freschezza, e l' uguaglianza delle impressioni de' lati non costituiscono forse un bello fisico relativo al tatto? Qual ragione abbiamo quindi di limitare alle sole sensazioni

zioni della vista il piacere del bello, che questo marmo presenta agli occhi? Facendo l'analisi del gruppo delle due specie d'impressioni, e paragonandole insieme, non si vede certamente la ragione di una tal preferenza; la quale perciò rimane arbitraria affatto. Un cieco nato, dice Ancillon, non saprebbe esser poeta; comunque feconda, e comunque ricca fosse la sua immaginazione. Egli non potrebbe pingere gli oggetti, se non che per le forme che il senso del tatto gli avrebbe rivelate. Ma i poeti pingono la natura per la successione de' moti e de' colori; le passioni umane per la successione delle attitudini, de' gesti, del gioco della fisonomia, tutte cose ignorate da' ciechi nati. Un cieco nato potrebbe esser designatore, ma non potrebbe esser pittore: egli potrebbe riprodurre nella scoltura le forme regolari de' corpi, ma bisognerebbe che rinunciasse interamente all' espressione, (a)

Dal fin qui rapportato può dedursi, che una certa limitata bellezza può pure esser l'oggetto del solo tatto.

Ma che che ne sia di ciò, i sensi della veduta e dell' udito sono i più estesi, ed i più

(a) *Sviluppamenti del me umano cap.* II.

più capaci di varietà d' impressioni. La prima si estende sino alle volte azzurre del firmamento, e sente le bellezze, che presenta insieme la vastità delle acque colla varietà delle piante, degli animali, e delle diverse elevazioni della terra. Il secondo non solamente prende nelle nuvole il rumore del tuono: e sente nelle campagne la melodia dell' usignuolo; ma penetra nell' interno degli uomini, e dal variare del tuono della voce deduce la diversità degli affetti umani. Divido perciò il bello fisico in *bello semplice*, ed in *bello complesso*: il primo è relativo ad un solo senso, il secondo è relativo a più di un senso. Suddivido il bello semplice in *bello ottico*, ed in *bello acustico*. Il bello ottico è il bello visibile. Il bello acustico è il bello de' suoni.

§. LXXIV. Tutte le nostre facoltà intellattuali concorrono a produrre il piacere del bello fisico, cioè la sensibilità, le facoltà meditative, e l' immaginazione. Riguardo a questa ultima facoltà potrebbe nascer qualche dubbio; poichè l' oggetto bello, che ci è presente, si sente, non s' immagina; pure riflettendo attentamente, si vedrà, che l' immaginazione, anche quando l' oggetto bello colpisce i nostri sensi, concorre a produrre il piacere della bellezza. Quando vedo

Digitized by Google

do, ne'giardini di amore di Armida, preparata una bella mensa, l' immaginazione anticipando su i sensi mi fa gustare i piaceri del gusto. Un viaggiatore, stanco e riscaldato dal calore estivo, vedendo in distanza alle ombre degli alberi una bella fontana, da cui scorre un' acqua limpida, è colpito dal piacere; ed a produrre questo vi concorre la previdenza del riposo, del rinfrescamento, e del dissetarsi.

Abbiamo veduto nella logica mista come il sentimento della credenza, o dell' aspettazione del futuro simile al passato, sia un effetto dell' immaginazione. Abbiamo inoltre ivi spiegato come un tal sentimento può divenire ragionato. Con questi mezzi l' immaginazione si slancia nell' avvenire. Questa facoltà dunque lega il presente col passato, e col futuro. Se odo nella vicina strada la voce di un mio caro figliuolo, che da gran tempo era assente, l' immaginazione slanciandosi nel passato mi fa riconoscere questa voce per la voce del figliuol mio; slanciandosi nell' avvenire mel fa riguardare come presente a' miei occhi, e mi fa gustare in previdenza il piacere di stringerlo fra le mie braccia. Questa facoltà ha perciò un' influenza sul bello fisico. Essa aggiunge una nuova delizia alle bellezze della natura, che

Digitized by Google

che colpiscono i sensi: essa vi associa l'idea di beneficenza, riguardando lo spettacolo dell' universo come l' opera di una causa benefica. Dall' aspetto brillante, che ci offrono le ricche produzioni della terra, e le stagioni che le favoriscono, l' immaginazione trasporta il nostro pensiere agli esseri sensibili che ne godono, e ci fa gustare i loro piaceri.

L' influenza poi dell' immaginazione sul bello artificiale, prodotto dalla sintesi immaginativa civile è più notabile. Gli oggetti di questa sintesi, sebbene nati nel pensiere, possono in seguito esser sommessi ai nostri sensi. A questa specie di sintesi appartiene l' arte di formar delle ville deliziose. In questa sintesi è necessario, che l' artista abbia presente nel suo pensiere l' oggetto fattizio; e che egli, guidato dall' analogia, giudichi dell' effetto, che produrranno questi oggetti concepiti nel pensiere, quando saranno effettuati, e colpiranno i nostri sensi. Questo potere di previsione di tali effetti, antecedentemente alla loro esistenza costituisce, secondo lord Chatam, *l' occhio profetico del gusto*. Quest' occhio vede tutte le bellezze, di cui un luogo è capace pria che queste avessero esistenza: esso, piantando un arboscello, si colloca colla immaginazione

sotto

la sua foglia, e gode dell' aspetto, che questo dee offrire da tutti i punti da dove si osserva.

Ma egli è necessario di dirvi qualche cosa dell' influenza generale, che l' immaginazione ha su la nostra felicità.

Gli animali sembrano interamente occupati degli oggetti presenti; e gli uomini, che si abbandonano a' soli sensi, si approssimano a questo riguardo agli animali. Coloro che sono abituati a pensare prendono incessantemente dagli oggetti presenti l' occasione, di slanciarsi nel passato, e nell' avvenire; ed un tal trasporto dell' anima crea per l' uomo de' piaceri, o de' dolori, che si dicono *immaginarii*, perchè sono un prodotto dell' immaginazione; ma che non lasciano di essere piaceri, e dolori reali. Da ciò segue, che il regolare la propria immaginazione è un' operazione necessaria alla nostra felicità.

Questo potere dell' immaginazione riguardo al passato, ed al futuro, è diverso negli uomini; sia che questa diversità dipenda dalla costituzione della natura, come in gran parte credo che ne dipenda; sia che dipenda dall' educazione. Da ciò deriva negli uomini una notabile differenza ne' caratteri. Per dare un nome a questo po-

Digitized by Google

potere dell' immaginazione di trasportarci nel passato, e nell' avvenire, io lo chiamo *sensibilità*: Questa diversa sensibilità forma diversi caratteri degli nomini. Offrite a due persone un uomo, che alcune circostanze imprevvedute han fatto passare dallo stato di ricchezza a quello di miseria. Queste due persone non ricevono un' eguale impressione da un tale avvenimento. L' una di esse non sente forse se non che quello, che ella vede, non si slancia al di là delle sue percezioni sensibili. L' altra ne riceve una viva mozione: ella segue coll' immaginazione questo infelice nella sua triste dimora: divide in tutte le sue circostanze l' affanno, e l' angoscia di questo sventurato e della famiglia di lui. Egli ascolta, nella sua immaginazione, i loro pianti, le loro querele: sente i mali futuri, che lo sventurato prevede, e pinge nella sua immaginazione tutti i dolori, che questi immagina dover seguire dalla sua disgrazia. A misura che egli avanza nella considerazione di questo quadro, la sua sensibilità si commuove. Non è punto ciò che vede; ma ciò che immagina quello da cui è affetto. Osservando le affezioni di un tal uomo, noi diciamo con tutta proprietà di linguaggio: *Oh! come è egli sensibile alle disgrazie altrui.*

Os-

Digitized by Google

Osservando al contrario l' interno stato dell' altra persona, che limitandosi alle impressioni de' sensi non si slancia che poco, o nulla nel futuro; noi diciamo con ugual proprietà di linguaggio: *oh! come è egli insensibile alle disgrazie di questo infelice! Egli ha un cuore duro.*

Ma osservate che questa sensibilità diversa negli uomini si estende anche sul passato: ella si estende su i piaceri ancora come su i dolori; ed abbraccia tanto i nostri simili, che la nostra persona particolare. Raccontate a due persone diverse la storia dolorosa di un uomo virtuoso, che termina la sua carriera con una morte crudele: voi vedrete che l' una ne è tutta commossa; l' altra ne è commossa o poco o nulla. Ciò si sperimenta pure nelle tragedie, le quali non producono in tutti gli stessi effetti. Questa diversa sensibilità consiste nel potere diverso di legare coll'oggetto presente de' piaceri, o de' dolori futuri, delle rimembranze piacevoli o dolorose. A proporzione de' piaceri che si legano coll' oggetto presente; questo ci riesce più piacevole, ed a proporzione de' dolori, che coll' oggetto presente si legano, questo riesce più doloroso. La diversa sensibilità influisce dunque su la nostra felicità

e

Digitized by Google

e su la nostra infelicità. Allora che un console romano riceve l' onor del trionfo, lo spettacolo che si offre a' suoi sguardi costituisce un bello visibile. Ma egli penetrando coll' immaginazione nell' interno degli spettatori, vede la loro ammirazione per lui. I piaceri della riportata vittoria gli si riproducono: egli vede l' amore de' suoi concittadini, la considerazione presso lo straniero, il suo nome portato a' confini della terra, e trasmesso alla posterità la più rimota. La sua immaginazione, legando il futuro, ed il passato, col presente, produce nell' anima l' ebbrezza del piacere.

Questa diversa sensibilità produce ancora la differenza fra i caratteri melanconici, ed i caratteri allegri. Un uomo che lega con facilità col presente le impressioni disgustose del passato, e del futuro, è di un carattere melanconico: colui che ha un' immaginazione più feconda pe' piaceri, che pei dolori, è di un carattere allegro. Un uomo di carattere melanconico, vedendo alcuni oggetti, richiama alla memoria con dolore i personaggi estinti a cui questi oggetti appartenevano: egli slanciandosi nell'avvenire, vede imminente la sua morte: e così col pensiere fra la tomba de' trapassati, e la tomba propria che l' attende, tinge di nero

i bei giorni della sua vita, Un altro di carattere allegro alla veduta di alcuni oggetti, richiama con piacere alla memoria gli uomini più celebri, a cui tali oggetti appartenevano, e slanciandosi nell' avvenire vede nella loro imitazione, riprodursi nella propria persona quella gloria che ha seguìto gli uomini celebri, da' quali è stato preceduto. Vi ha pure una sensibilità tanto pel bene che pel male: coloro che ne son dotati sensensibili all' eccesso a tutti gli accidenti delvita, se la menoma prosperità loro cagiona una gioja smoderata; la più leggiera traversia gli opprime e gli mette in disperazione. Una buon' accoglienza, un piccolo favore bastano per conciliarvi la loro amicizia; ma un' ombra d' ingiustizia eccita il loro risentimento.

§. LXXV. Il bello artificiale si riduce al bello fisico; poichè l' oggetto fattizio non lascia di essere un oggetto reale, e di colpire i nostri sensi. Pel bello artifiziale si richiedono dunque le stesse condizioni del bello fisico.

Determinata la natura del bello della sintesi reale, e di quello della sintesi immaginativa civile, due questioni ci si presentano, che dobbiamo risolvere. La prima si è: *Vi è egli un bello fisico universale*,

per

per tutti gli uomini? La seconda si è: *se vi è un bello fisico universale, donde nasce negli uomini la diversità de' loro gusti?*

Nel § LV. della logica mista vi ho mostrato, che la differenza delle sensazioni negli uomini non impedisce, che tutti in alcune circostanze ricerchino, e fuggano gli stessi oggetti. Tutti i bambini si alimentano col latte delle loro madri. L' uso del pane è universale negli adulti. Tutti provano del piacere nell' unione de' due sessi. Tutti nell' ardor dell'està provano del piacere allo spirar di un' aura fresca, e soave, ed in un bagno di una data temperatura. A tutti riesce piacevole l' aspetto della ridente primavera. Tutti provano del dolore alle forti percosse, alle ferite, ad un' ardente febbre.

Ma vi ha dippiù. Nel bello fisico vi entrano, le percezioni di alcune similitudini fra le parti dell' oggetto bello: quando manca il fondamento di queste relazioni, tutti gli uomini trovano brutto l' oggetto. Se si presenta un uomo con cinque dita in una mano, e quattro nell' altra, con una mano piccola e con un' altra grande, con un' occhio piccolo, ed un' altro grande, con un ciglio negro, ed un altro bianco, con una guancia bruna e grossa, ed un' al-

tra bianca e delicata; chi mai degli uomini non sarà colpito dalla deformità di tale individuo? Una certa similitudine fra alcune parti dell' oggetto bello è una legge invariabile della bellezza fisica. Alcune parti dell' oggetto bello debbono avere una certa ragione geometrica fra di esse. Un capo molto grande su di un collo delicato e corto, e su di un busto piccolo rende un uomo deforme in tutti i luoghi ed in tutti i tempi. Ella è una regola invariabile del bello, che le parti doppie sieno uguali fra di esse, e che le parti uniche sieno in ugual distanza da ciascuna delle parti doppie. Nella logica mista vi ho detto, che tutti i rapporti si possono ridurre a quelli d' identità, e di diversità. Una certa identità, ed una certa diversità è dunque essenziale al bello fisico. Essa piace in tutti i luoghi, ed in tutti i tempi. Il contrario è di un disgusto universale.

Nel §. XXII. vi ho parlato della perfezione, e vi ho detto che essa secondo Wolfio, consiste nella convenienza o consenso di più cose, per ottenere un qualche fine. Questa idea della perfezione è esatta, ed io la ritengo. Ora è un fatto primitivo della nostra natura, che la conoscenza della perfezione in se è piacevole.

Vi

Digitized by Google

Vi ha dunque un bello risultante da questa conoscenza. Una tale bellezza di perfezione è un risultamento particolare della meditazione. Io non ammetto la dottrina wolfiana, che fa consistere qualunque piacere nella conoscenza intuitiva o confusa della perfezione: ma, appoggiato su l' esperienza, convengo cogli altri filosofi, che la conoscenza meditata della perfezione è una conoscenza piacevole; ed è una delle più feconde sorgenti del bello.

Si sa, che il fine delle arti meccaniche è di provvedere a' bisogni, ed a' vantaggi della società: da ciò hanno origine tante macchine differenti, che gli uomini hanno inventate. In tutte queste invenzioni gli artisti sono stati costantemente guidati da questo principio: *qualunque cosa, qualunque macchina, che s' intraprende, per ben riuscire fa d' uopo prendere le vie più semplici.* In effetto quando pochi mezzi sono sufficienti, tutti gli altri che s' impiegano non son mezzi, ma cose inutili allo scopo, che si ha in veduta: se io intraprendo un viaggio col solo fine di giungere in un certo luogo, perchè potendo commodamente giungervi per linea retta, che è il cammino più corto fra due punti, viaggerei per una linea curva, e tortuosa? Questo principio

 gui-

guidò l' artista, che concepì l' idea de' molini ad acqua, per macinare il grano. Prima di questa bella invenzione, bisognava, per macinare il grano, impiegare le braccia degli uomini o il soccorso degli animali. Era una cosa molto lenta e molto incommoda il far così girare una pesante mola. L' ingegno umano comprese, che si poteva ottenere il fine per un mezzo più facile, e più celere, impiegandovi la forza dell' acqua; e la bella invenzione de' molini ad acqua venne in soccorso degli umani bisogni. Non si poteva per una via più corta ottenere il vantaggio della società.

A questo stesso principio si dee attribuire l' invenzione della scrittura alfabetica, e quella della stamperia. Per qual motivo queste due invenzioni sembrano belle agli occhi della ragione? Ciò è appunto, perchè per le vie le più corte, per mezzi semplici, giungono a spargere fra gli uomini la massa delle conoscenze. La scrittura alfabetica colla facile combinazione di alcuni pochi segni giunge a comunicare tutti i pensieri degli uomini. La stamperia moltiplica indefinitamente e con poca spesa gli esemplari di una stessa opera: essa evita la gran moltitudine delle varietà, e degli errori de' copisti.

Con-

Digitized by Google

Concludiamo, che nel giudicare del bello di perfezione tutti gli uomini sono stati in tutti i tempi, ed in tutti i luoghi, guidati da questo principio: *un oggetto è tanto più perfetto, ed in conseguenza più bello, in quanto con minor numero di mezzi, conduce al fine.* Io farò uso di un tal principio appresso parlandovi del bello delle produzioni letterarie.

Vi è dunque un bello fisico universale. Lo stesso si dee dire del bello artificiale.

§. LXXVI. Se vi ha un bello fisico universale, donde nasce fra gli uomini la diversità de' loro gusti? Ciò che è bello in un tempo è brutto in un altro. Ciò che è bello in un luogo è difforme in un altro. Un gentiluomo che cinquanta anni addietro sarebbe comparso vestito nella moda di oggi avrebbe eccitato il riso. Bisognava, fra le altre cose, allora portare una lunga coda ne'capelli; e questi dovevano essere aspersi della polvere di cipro: nell'està l'abito doveva esser di seta; e dovevasi portare una spada in situazione orizzontale. Chi fosse comparso co' capelli tagliati, senza la coda, negri ed inculti, e con un abito di castoro nell' està, avrebbe eccitato il sentimento del ridicolo. Si sarebbe riguardato come un'indecenza notabile il comparire un gentiluomo per le strade fumando del tabacco.

L'

Digitized by Google

L' abito de' greci consisteva in un gran manto, che si mettevano sopra le spalle, ed era attaccato con fibbie. I manti de' macedoni rassomigliavano alle nostre cappe di chiesa. I filosofi, e le persone oneste camminando per la città portavan le mani sotto il mantello; quei che diversamente operavano, eran riputati leggieri, e come effeminati coloro che portavano il mantello con lo strascico. Serviva il manto a persone eziandio ragguardevoli per tergersi le lagrime, non conoscendo l' uso de' fazzoletti. Ne' tempi eroici gli uomini camminavano a piedi nudi, ma le persone di qualità portavano degli stivaletti.

Per lungo tempo i greci non si calzavano, se non quando recar si dovevano in campagna, o intraprendevano qualche viaggio, ed allorchè l' uso s' introdusse di calzarsi, adoperavano ordinariamente i sandali a piè nudi senza calzette, legati con nastri più o meno elegantemente alle gambe. Fino da' tempi di Solone portavano essi la barba, ed i capelli lunghi: in tempo di Alcibiade cominciarono a radersi la barba.

Risaliamo al principio della varietà di questi gusti. Vi ho detto più volte, che vi ha un' associazione d' idee, la quale in origine è meramente accidentale; ma poi è tal-

Digitized by Google

talmente indissolubile, che si riguarda spesso come naturale. In forza di tale associazione può avvenire, che un oggetto il quale destava piacere, per un' idea più dispiacevole, che gli si associa, riesca in seguito disgustoso; e che essendo dispiacevole o indifferente, per un' idea piacevole che gli si associa, divenga in seguito piacevole. Gli esempii di queste associazioni son ovvii a' contemplatori dello spirito umano, ed io ve ne ho recato molti in questi elementi. Un cibo ci piace: ne facciamo un uso smoderato: ciò produce de' dolori; l' idea di questi dolori si associa a quella del cibo, e questo da piacevole che era, diviene disgustoso. I cibi possono sembrare a taluno più saporosi, non per la loro squisitezza, ma perchè essendo stati gustati in una società giuliva, ed insieme con altri piaceri, l' idea di questi si associa col piacere sensibile di tali cibi. Odiosa diventa l' arma con cui s' ebbe la sciagura di uccidere un innocente o un amico: non si può rimirarla senza raccapriccio, e non si può forse mai più servirsene. Diceva dunque saviamente Smith: è d' uopo tenersi in guardia contro il cuore di colui, che potè freddamente ardere in su la sponda l' asse su cui salvossi in occasione di naufragio. Un' abitazione, che pria ci era gradevole, ci di-

diviene, per la morte di uno de' nostri più cari parenti, molto odiosa; e ci obbliga ad abbandonarla. Quella poi ci riesce più deliziosa, ove passammo con gioja molto tempo della nostra vita. Ella è cosa pericolosa il presentarsi, principalmente per la prima volta, ad uno che sia di mal umore. L' impressione che gli si forma, frammischiasi facilmente con quella disaggradevole che già lo occupa. Per la stessa ragione è pericoloso ugualmente il recare una cattiva notizia: quindi per annunziare a' re qualche forte sventura, si suol servirsi di persone, che nulla hanno a temere, come buffoni di corte, cortigiane e simili. L' immaginazione non solo influisce su i nostri piaceri, e sui nostri dolori, perchè ci trasporta nel passato, e nel futuro; ma per le idee necessarie, che associa alle impressioni presenti.

Nel § XLIX. della logica mista vi ho spiegato come in forza dell' associazione delle idee si stabilisce il pregiudizio dell' autorità. Ad una simile associazione è dovuta la varietà de' nostri gusti. Essa produce, che quello che sembrava bello un tempo ci sembri brutto in un altro; e che quello che sembra bello in un luogo sembri brutto in un altro. Supponiamo un modo di vestire talmente comune, che si usi eziandio dalla clas-

Digitized by Google

classe più bassa della società civile : allora coloro , che bramano di distinguersi , lasciano di usarlo, e si trova un altro modo di abbigliamento , il quale per se stesso o indifferente, o alquanto brutto, perchè viene usato dalla classe piu nobile della società , acquista la potenza di piacere.

È evidente , che tali decorazioni non possono piacere, in forza delle idee associate, se non intanto che esse sono esclusivamente all' uso delle classi più elevate: tosto che il popolo le adotta, non solamente queste decorazioni cessano di associarsi alle idee di politezza, e di gusto: ma cominciano ad unirsi con quelle di affettazione , d' imitazione goffa, di maniere popolari. Allora le classi elevate della società, le quali cercano di evitare tutto ciò, che all' esterno le confonde col basso popolo, rigettano questi ornamenti degradati; e si occupano a sostituirne degli altri, che dapprincipio prendono corso, e divengono la moda del giorno; ma ben tosto spargendosi negli ultimi ceti sono poi eziandio abbandonati.

Alcune volte un principio di economia, o di commodità fa abbandonare alcune mode, come troppo dispendiose, o troppo incomode, e ne fa ad esse sostituire delle altre. Queste poi divenute comuni e popolari divengono

vili, e si abbandonano; e così si forma il circolo della moda. L' associazione accidentale delle idee è dunque il principio della mobilità della moda. Le circostanze, che ci piacciono negli oggetti di gusto, sono di due spezie distinte. Le une son proprie a piacere per la lor natura o associazioni d' idee comuni a tutti gli uomini. Le altre non piacciono, se non che per associazioni d' idee locali ed accidentali. Perciò vi ha due specie di gusto: l' una giudica delle bellezze, che hanno il loro fondamento nella natura dell' uomo; l' altra giudica degli oggetti de' quali la moda fa il principal merito. Ne reco un esempio volgare. I giovani naturalmente hanno i capelli negri: i vecchi gli hanno bianchi. L' idea de' capelli negri è dunque naturalmente associata all' idea piacevole di gioventù, quella de' capelli bianchi all' idea dispiacevole di vecchiaja. Supponghiamo, che un uomo vago di comparir bello, e giovane concepisca l' idea, di abbandonare il polvere di cipro pe' suoi capelli, acciò la negrezza di questi si associi negli spettatori colla idea della sua gioventù: un tal uomo abbandonando la moda della polvere di cipro, abbandona una moda contraria all' associazione naturale delle idee per rendere amabile un giovine; e vi sostituisce una moda uniforme

a

a questa associazione. Così il gusto può perfezionarsi, e può corrompersi.

§. LXXVII. Tuttò ciò nell' atto che ci dà la spiegazione della varietà del gusto, e della moda, ci obbliga ad ammettere nella natura il fondamento stabilito del bello. L' associazione delle idee può render piacevole un' idea che era dispiacevole, e viceversa; ma bisogna supporre antecedentemente in noi una capacità naturale al piacere ed al dolore. Senza di ciò come le associazioni influirebbero su i nostri gusti? È necessario supporre, che una certa idea sia naturalmente piacevole, e che naturalmente ancora l' idea associata, sia molto più dispiacevole per ispiegare come un oggetto, che ci sembrava bello, ci divenga coll' associazione disgustoso. Le associazioni delle idee non possono punto spiegare l' origine di una nozione, o di un' idea nuova; quindi non possono spiegare l' origine di un sentimento semplice piacevole o dispiacevole. L' associazione spiegherà bene come una cosa, indifferente in se stessa, può divenire piacevole, unendosi ad un' altra che naturalmente ci piace. Ma in tutti i casi l' associazione suppone, che gli elementi, che si combinano, sieno di lor natura piacevoli, o dispiacevoli.

Nel §. XXII vi ho detto che Wolfio fa ge-

Digitized by Google

generalmente consistere il piacere nella percezione confusa della perfezione, ed il dolore nella percezione confusa dell' imperfezione. Vi ho detto dippiù, che egli applica questa definizione al piacere ed al dolore de' sensi, per mezzo della dottrina psicologica della percezione confusa di tutte le sostanze dell' universo. Egli spiega, per mezzo dell' associazione, l'origine di tutti i piaceri sensibili. Lo stesso filosofo chiama bello ciò che è atto a produrci del piacere, e brutto ciò che è atto a produrci del dolore; ma questa teorica non è fondata, che su di una dottrina precaria e falsa. Questa percezione di tutte le sostanze primitive dell' universo è un fatto supposto, e non appoggiato su di alcun solido fondamento. Una sensazione, la quale non può decomporsi è una modificazione semplice. Vi sono dunque de' piaceri, e de' dolori fisici semplici, sebbene prodotti da oggetti composti. Tali piaceri, e tali dolori sono meramente naturali; e non dipendono mica da alcuna associazione. Inoltre nell' ipotesi wolfiana non sarebbe possibile la percezione del brutto nella natura; poichè tutti gli oggetti naturali, anche quelli che diciamo brutti, come un rospo, una serpe ec. sono perfetti, perchè ciascuna delle loro parti tende ad un fine.

An-

Digitized by Google

Anche però nella dottrina wolfiana il fondamento del bello, e del brutto è nella natura, poichè in essa si assume come una legge della nostra natura, che la percezione della perfezione sia piacevole, e che quella dell' imperfezione sia dispiacevole.

Vi è dunque un bello universale, ed in conseguenza un gusto universale. Questo vocabolo di *gusto* è un vocabolo metaforico: esso nel suo senso primitivo significa l' organo del nostro corpo, pel quale si trasmettono allo spirito le sensazioni de' sapori. Nel senso metaforico questo vocabolo significa due cose, una potenza passiva, ed una potenza attiva, relativamente tutte e due al bello; la prima consiste nella potenza di ricevere una modificazione piacevole da un oggetto bello, che allo spirito si presenta; la seconda consiste nella facoltà di distinguere nel sentimento del bello i diversi sentimenti parziali, che concorrono a produrre il primo sentimento, ed i rapporti che hanno fra di essi. Alla veduta di un ameno giardino lo spirito riceve una folla d' impressioni piacevoli, dal concorso delle quali risulta in lui il sentimento del bello. Questo sentimento piacevole è una modificazione passiva e la disposizione ad averla può chiamarsi *gusto di sentimento o gusto passi-*

vo.

Digitized by Google

vo. Se colui che è affetto di un tal sentimento, sa distinguere non solamente le diverse sensazioni piacevoli, che concorrono a produrre in lui il piacere passivo del bello; ma pure tutte quelle relazioni di similitudine, senza le quali un tal piacere non risulterebbe; egli esercita il *gusto attivo* o il *gusto meditato*. Il gusto attivo produce nello spirito de' piaceri relativi al bello, i quali nascono dall' esercizio dell' attività intellettuale su i proprii sentimenti. Vi è un' altra spezie di gusto attivo, e consiste nella facilità di formare un oggetto bello. Tale è il gusto di un poeta, che forma un poema epico, una tragedia ec. quello di uno scultore, che forma una bella statua, senza riferirla ad alcun originale ec. Chiamiamo queste tre specie di gusto, il primo *gusto di sentimento*, il secondo *gusto di meditazione*, il terzo *gusto d' invenzione*. Un uomo che ignora la musica è colpito da un bel pezzo di Rossini, costui ha un gusto di sentimento, un altro, che conosce la musica, può sviluppare le diverse sensazioni di suono, e le loro relazioni, che nel bel pezzo concorrono a produrre il piacere del bello, costui esercita un gusto di meditazione: ma Rossini ha esercitato il gusto d' invenzione.

Ogni

Digitized by Google

Ogni uomo non è dotato di un ugual grado di gusto; come non ogni uomo sperimenta a certe impressioni un ugual grado di piacere, o di dolore. Alcuni spiriti dotati di un gusto squisito, son quasi rapiti fuor di se alla presenza di un oggetto bello. Presentate ad un uomo tale un poema, o un quadro, egli distinguerà in ciascuna parte di questa opera, se i colpi del maestro da lui osservati lo rapiscano, e lo trasportino; nulla uguaglia il dispiacere, che gli cagionano i luoghi disprezzati o mal trattati.

§. LXXVIII. Sovvente nelle opere della natura il bello si offre a noi, circondato da circostanze o indifferenti o dispiacevoli. Proponendosi il poeta di presentarci un oggetto bello in tutta la sua purità, separa dal bello reale tutte le particolarità, che sono indifferenti o dispiacevoli, e ritiene tutto ciò che è atto a produrre delle impressioni piacevoli. Egli fa dippiù: sostituisce alle particolarità separate altre particolarità piacevoli: queste sono di due specie, alcune sebbene non si trovino riunite nello stesso individuo, si trovano però sparse ne' diversi individui della stessa spezie; altre non si trovano giammai in alcun individuo della spezie di quello che ha in veduta il poeta. In conseguenza il poeta, che copierebbe

ser-

Digitized by Google

servilmente la natura, ci presenterebbe il suo bello modificato da accessorii o indifferenti o dispiacevoli, e la sua composizione non produrrebbe l' effetto, che egli dee avere in veduta. Se un poeta presentasse su la scena un' azione tragica nello stesso modo in cui è accaduta, correrebbe gran rischio di annojare gli spettatori. Negli avvenimenti reali della vita si può dire, che noi non vediamo della tragedia, che alcune scene distaccate: gli avvenimenti dolorosi son separati da alcuni avvenimenti fortunati, ed il tempo diminuisce la forza dell' impressione del primo avvenimento, allora che accade il secondo. Ma in una tragedia il quadro dee esser terminato, e ciascuna parte dee tendere alla commozione, che il poeta vuol produrre. Ci si debbono presentare non solamente le circostanze, che cagionano il tormento e l' affanno de' personaggi, ma quella dell' impressione prodotta in questi personaggi, e de' sentimenti, che ciascuno di essi prova in conseguenza della sua situazione. Per tal ragione il poeta ci presenta su le scene de' personaggi, che essendo soli parlano senza essere ascoltati da alcuno, svelando le affezioni del proprio cuore. Al teatro il poeta dee riunire in una conversazione di mezza ora

tutti

Digitized by Google

tutti i tratti del carattere sparsi nella vita intera del suo eroe. È dunque un errore il credere, che il bello poetico consista nell' imitazione perfetta della bella natura. Le facoltà di analisi, e di sintesi formano un bello poetico, che non è sommesso a' sensi.

L' analisi separa dall' oggetto tutti gli accessorii o indifferenti, o disgustosi: è questo il suo primo uffizio. Essa separa dagli altri oggetti della stessa spezie quelle cose, che concorrono a formare più bello l' oggetto fattizio del poeta: è questo il suo secondo uffizio. Essa separa ancora dagli oggetti di spezie diversa di quello del poeta alcuni accessorii, che pure contribuiscono ad aumentare la commozione voluta dal poeta: è questo il suo terzo uffizio. La sintesi riunisce ciò che l' analisi aveva separato. Essa o riunisce in un individuo diverse qualità, che si trovano sparse in individui della stessa spezie; o pure riunisce in un individuo qualità, che non si trovano in individui della stessa spezie di quella a cui appartiene l' oggetto del poeta. Per pingere il suo avaro, Moliere forse prende i caratteri dell' avarizia da tutti gli avari del suo secolo, e li riunisce in un individuo. Apelle

per pingere la sua Venere prese le bellezze sparse su i corpi delle più belle donzelle della Grecia. L' Ariosto nel canto settimo del suo Orlando furioso ci dà un ideale della bellezza umana femminile, riunendo in un individuo tutte le particolari bellezze, che si possono trovare sparse in più individui.

« Di persona era tanto ben formata
« Quanto me finger san pittori industri,
« Con bionda chioma lunga ed annodata
« Oro non è che più risplenda e lustri.
« Spargeasi per la guancia delicata
« Misto color di rose, e di ligustri.
« Di terso avorio era la fronte lieta,
« Che lo spazio finia con giusta meta.

« Sotto due negri, e sottilissimi archi
« Son due negri occhi, anzi due chiari soli,
« Pietosi a riguardare, a mover parchi,
« Intorno a cui par, ch' Amor scherzi e voli;
« E ch' indi tutta la faretra scarchi,
« E che visibilmente i cori involi.
« Quindi il naso per mezzo il viso scende,
« Che non trova l' invidia, ove l' emende.

« Sotto quel sta, quasi fra due vallette,
« La bocca sparsa di natio cinabro;
« Quivi due filze son di perle elette,
« Che chiude ed apre un bello, e dolce labbro;
« Quindi escon le cortesi parolette
« Da render molle ogni cor rozzo, e scabro;
« Quivi si forma quel soave riso,
« Ch' apre a sua possa in terra il paradiso,

« Bian-

« Bianca neve è il bel collo, e 'l petto latte,
« Il collo è tondo, il petto è colmo e largo;
« Due pome acerbe, e pur d' avorio fatte
« Vengono, e van, come onda al primo margo,
« Quando piacevole aura il mar combatte.
« Non potria l' altre parti veder Argo:
« Ben si può giudicar, che corrisponde
« A quel che appar di fuor, quel che s' asconde.

« Mostran le braccia sue misura giusta,
« E la candida man spesso si vede
« Lunghetta alquanto, e di larghezza angusta,
« Dove nè nodo appar, nè vena eccede.
« Si vede al fin de la persona augusta
« Il breve, asciutto, e ritondetto piede.
« Gli angelici sembianti nati in cielo,
« Non si ponno celar sotto alcun velo.»

Nelle stanze che nel § LXXII. vi ho trascritto del Tasso, questo poeta vuol descrivere i giardini dell' amore: giammai ivi non ha luogo il soffiar mortale e freddo di borea; ecco separata una circostanza dispiacevole, che ne' giardini reali s' incontra: il zefiro percorre le rose per allargare i fiori, e caricarsi de' loro odori. Il cielo in questo soggiorno è sempre puro e sereno. La tempesta non l' oscura giammai: quì il poeta aggiunge al sereno del cielo la circostanza piacevole della perpetuità, che non s' incontra giammai nella natura, o pure separa la circostanza dispiacevole della tempesta, quella del cader delle frondi dagli

alberi ec. L' acqua che scorre non è torbida, ma sempre trasparente, ecco separato il torbido dall' acqua, il quale è un accessorio dispiacevole.

Da ciò segue, che il principale oggetto della poesia è quello di piacere. Questa circostanza appunto, dice Dugald Stewart, la caratterizza, e la distingue dalle altre spezie di composizioni letterarie. Lo scopo, che il filosofo si propone è d' istruire, e di rischiarare gli uomini, quello dell' oratore è di acquistare su la volontà di coloro, che l' ascoltano, una sorte d' impero, di dare al loro giudizio, alla loro immaginazione, alle loro passioni, la direzione, che conviene a' suoi disegni. Ma il primo oggetto del poeta, lo scopo che egli ha in veduta, e che lo distingue, è di piacere. Alcune volte sembra, che egli usurpi le funzioni del filosofo, o dell' oratore. Ma allora si può dire, che egli non fa se non che improntare da essi de' nuovi mezzi, per meglio ottenere il suo scopo. La misura, e la rima, che i poeti introducono nel linguaggio non sono che altri mezzi di piacere (a).

Il

(a) *Filosof. dello Spirito Um. t. 2. cap. VII. sez. II.*

Digitized by Google

Il fondamento di un certo bello poetico, si vede evidentemente essere nel bello fisico. È evidente che in un oggetto bello l' accessorio indifferente, distraendo l' attenzione dalle impressioni piacevoli, diminuisce il piacere della bellezza. Similmente è chiaro, che l' accessorio dispiacevole diminuisce la forza delle impressioni piacevoli. Quindi il bello poetico, da cui si allontanano gli accessorii o indifferenti o disgustosi, dee produrre un maggior piacere di bellezza, di quello che lo produrrebbe il bello presentato con questi accessorii. Ma a prima vista sembra non doversi dir lo stesso, quando nel bello poetico si trovano riuniti qualità ripugnanti alle note leggi della natura, e che il poeta non prende da oggetti della stessa spezie di quella cui appartiene l' oggetto da lui considerato; ma da oggetti di diversa spezie. Per esempio qual cosa dee sembrare più strana, che l' attribuire la sensibilità a' sassi, alle acque, alle piante? qual cosa più irragionevole, che il fare operar queste cose come se fossero persone, e l' attribuir loro il linguaggio? I prodotti di questa specie di sintesi pare, che non dovrebbero eccitare il piacere della bellezza, ma piuttosto un sentimento disgustoso. Pur la cosa va molto diversamente.

so-

Digitized by Google

Non solamente niun affetto dispiacevole producesi dalla personificazione, quando è bene adoperata, ma anzi per lo contrario essa trovasi e naturale, e piacevole. Nè si richiede alcun grado straordinario di passione, perchè diletti. Ogni poesia ancor più umile e piana moltissimo ne abbonda; e nella prosa non solamente si usa ne' discorsi studiati degli oratori; ma eziandio nel conversar comune. Quando noi diciamo che, *i campi son sitibondi*, *o che ride la terra*, *che l' ambizione è inquieta*, *o che un male è traditore*, queste espressioni mostrano la facilità con cui la mente può adattare le proprietà delle cose animate alle cose inanimate, o alle nozioni astratte.

Vi ho detto più volte, che nella spiegazione de' fatti della natura fa d' uopo arrestarsi ad alcuni fatti primitivi. È appunto un fatto primitivo della nostra natura intellettuale, che l' uomo ha una mirabile propensione ad animare tutti gli oggetti, e che in conseguenza, prova del piacere a riguardarli come animati. Se taluno per un passo inconsiderato si torce un piede, od urta in un sasso, in quel momento di turbamento, e di sdegno, ei sentirassi disposto a rompere il sasso in pezzi, a sfogare con ingiuriose parole la sua collera contro di esso,

come

Digitized by Google

come se avesse da lui ricevuto un oltraggio. Se altri per lungo tempo, osserva Blair, è stato accostumato ad un certo ordine di oggetti, che abbian fatto sopra di lui una forte impressione, come sarebbe una casa, ove abbia passato molti anni felici, o i campi, e gli alberi, e le montagne, fra cui abbia sovvente passeggiato con gran diletto: quando abbia a partirne, specialmente senza speranza di più rivederli, appena può ritenersi dal provarne la medesima sensazione, come quando abbandona i più cari amici. Questi oggetti sembran dotati di vita, scopo divengono della sua affezione; e nel momento della partenza non sembragli stravagante lo sfogare con essi i suoi sentimenti in parole, e dar loro un formale addio.

Uno de' maggiori piaceri, che dalla poesia riceviamo egli è il trovarci sempre, per così dire, in mezzo a' nostri simili, e il vedere che ogni cosa sente, pensa, ed opera siccome noi. E il principale incanto di questa specie di stil figurato è appunto quello d' introdurci in società con tutta la natura, e interessarci cogli stessi oggetti inanimati, formando un legame fra essi e noi per quella sensibilità, che ad essi ascrive. (a)

(*a*) *Lezione* XVI. *di Rettorica.*

Digitized by Google

Debbo però farvi osservare che la personificazione, o altrimenti la *prosopopeia*, non appartiene esclusivamente alla poesia; essa, come vi ho detto, si trova pure nello stile comune, ne' trattati di morale, ne' discorsi studiati degli oratori, e fino ne' nostri libri santi. Riguardo allo stile comune ve ne ho recato un esempio di sopra nelle espressioni *campi sitibondi*, *terra ridente* ec. Cicerone parlando de' casi, dove l' uccidere un altro per propria difesa è permesso dalle leggi, nell' orazione per Micone, dice, *alcune volte la spada per uccidere un uomo ci vien presentata dalle stessi leggi: aliquando gladius ad occidendum hominem ab ipsis porrigitur legibus*. Quì le leggi sono personificate, come se porgessero di propria mano la spada, per mettere un altro a morte. Queste brevi personificazioni possono aver luogo anche ne' trattati morali, e nelle opere di posato e freddo raziocinio.

« Questa tomba si aprirebbe, queste » ossa si unirebbero per dirmi: perchè tu » vieni a mentire per me, che non ho mai » mentito per persona? lasciami riposare » nel seno della verità, e non venire a » turbar la mia pace per l' adulazione, » che io odio ».

Così

Digitized by Google

Così Flechier previene i suoi uditori e li assicura per questa personificazione, che l' adulazione non avrà alcuna parte nell' elogio del duca Montausier.

« O spada del Signore, e fino a quan-
» do ricuserai di posarti? entra nella tua
» guaina, rinfrescati e taci. Ma come ripo-
» serà avendole il Signore comandato di
» volgersi contro Ascalona, e contro le
» marittime regioni. » (Geremia cap. 47.)

Ciò che ho detto ha bisogno di qualche osservazione. Alcuni di questi modi di dire contengono metafore, poichè alcuni de' vocaboli che si compongono si prendono in un senso traslato. Il vocabolo *ridere* nel senso diretto si applica solamente agli uomini; ed il vocabolo *sitibondo* si applica solamente agli animali. Quando dunque si dice: *la terra è ridente*, *i campi son sitibondi* non vi ha quì alcuna personificazione, ma solamente una metafora. Ciò è vero; ma queste metafore non ci son piacevoli, se non perchè ci diletta il riguardare come animati gli oggetti tutti de' nostri pensieri.

Inoltre, vi è una personificazione la quale non ha luogo che nel solo pensiere, ed un' altra che si estende sino alla realtà, fuori del pensiere. La prima é permessa all' oratore, e sotto certi riguardi anche al filo-

Digitized by Google

filosofo. La seconda non è permessa, e non reca piacere, che nella sola poesia. Flechier personifica nel suo solo pensiere. Tasso (a) attribuisce nella realtà il discorso ad un uccello.

Questa differenza nasce dall' essere l' oggetto proprio della poesia il piacere. Quando il filosofo dice: *la virtù conduce l' uomo alla felicità*, egli non pretende di dire, che la virtù sia un agente, nè che la felicità sia una persona. La virtù e la felicità sono due nozioni astratte e generali, alle quali il filosofo è forzato, dalla limitazione dello spirito umano, di attribuire nel suo solo pensiere, una certa sussistenza. Ma il poeta narrando de' fatti attribuisce sensibilità, e linguaggio agli oggetti inanimati.

§ LXXIX. Abbiamo esaminato il bello della sintesi reale, quello della sintesi immaginativa civile, e quello della sintesi immaginativa poetica. Ci resta di esaminare il bello della sintesi ideale.

La sintesi ideale consiste nella sintesi de' rapporti di similitudine, e di diversità delle nostre idee. Vi ho fatto osservare che una tal sintesi entra pure nel bello fisico, e nel bello artificiale. Ma vi debbo quì mo-

---

(*a*) *Canto decimosesto stan.* 13, *e* 14.

Digitized by Google

strare, che vi è un bello risultante da questa sola sintesi. Supponiamo, che ci si presenti un quadro, in cui si trovan dipinti de' personaggi. Un tal quadro è capace di due specie di bellezza, di una bellezza assoluta, e di un' altra relativa. Questa pittura è un oggetto fisico, diretto alla vista, e come tale può essere un oggetto bello. Una tal bellezza è assoluta; poichè in essa si prescinde dalla relazione della immagine ad un individuo. Ma se voi riguardate questa pittura nel suo rapporto ad alcuni oggetti, de' quali dee destarci l' idea, se essa sarà simile all' originale, avrà una bellezza relativa, e tale bellezza consiste nella relazione di similitudine fra l' immagine e l' oggetto, a cui l' immagine si riferisce; o pure nella similitudine fra l' idea che desta la pittura, e quella che desta l' oggetto. Lo stesso dir dovete delle statue, che lo scultore ci presenta: esse son capaci di due specie di bellezza, di una bellezza assoluta, e di una bellezza relativa.

Da ciò segue, che queste due bellezze possono andar disgiunte l' una dall' altra. Se la similitudine fra l' immagine ed un oggetto brutto sarà perfetta, l' immagine aver dee una bruttezza assoluta, ed una bellezza relativa. Se avesse una bellezza assoluta

soluta dovrebbe esser priva della bellezza relativa. Se l' immagine si riferisce ad un oggetto bello, ella dee avere insieme la bellezza assoluta, e la bellezza relativa. Finalmente se l' immagine non si riferisce ad alcun originale essa sarà bella, quando ecciterà l' impressione, che il pittore ha avuto in veduta di eccitare. Essa è capace solamente di una bellezza assoluta, e questa è una bellezza di perfezione, della quale abbiamo parlato di sopra, nel § LXXV.

Questa distinzione delle due bellezze è importante. Essa può applicarsi a tutte le composizioni letterarie. Un oratore, un poeta, possono descrivere un oggetto reale bello, ed un oggetto reale deforme o orribile. Se la loro descrizione sarà esatta, nel primo caso avrà due bellezze nel secondo ne avrà una. Dipingendovisi uno scellerato vi si dipinge un oggetto, che fa orrore; ma se la descrizione è verace, sarà una bella descrizione di un oggetto deforme. Se l' oggetto della poesia, o del romanzo non è un oggetto reale, la composizione allora non può avere una belllezza relativa; ma una bellezza di perfezione.

« L' onda dal mar divisa'
« Bagna la valle, il monte

« Va

Digitized by Google

« Va passaggiera
« In fiume
« Va prigioniera
« In fonte
« Mormora sempre, e geme
« Finchè non torna al mar.

« Al mar, dov' ella nacque,
« Dove acquistò gli umori,
« Dove da' lunghi errori
« Spera di riposar. » (a)

Ecco un bel pezzo di poesia. Facendone l' analisi vi si ravvisano in esso tre specie di bellezza, la fisica, la poetica, l' ideale. L' acqua, che scorrendo da un monte attraversa la valle, suol essere un oggetto bello alla veduta. Metastasio la personifica, e questa *prosopopea* ci presenta un bello poetico. La descrizione, che egli ce ne dà, prescindendo dalla personificazione, essendo uniforme all' origine fisica de' fiumi, e de' fonti, produce un bello ideale, il quale consiste nella relazione di similitudine. Gli scrittori di estetica non hanno ben distinto queste diverse spezie di bellezza; per tal ragione i loro trattati mancano di precisione.

» Co-

(*a*) *Metastasio nell' Artaserse atto III. scena I.*

« Coraggio o miei pensieri. Il primo passo
« V' obbliga agli altri: il trattener la mano
« Su la metà del colpo
« È un farsi reo senza sperarne il frutto:
« Tutto si versi, tutto
« Fino all' ultima stilla il regio sangue;
« Nè vi sgomenti un vano
« Stimolo di virtù: di lode indegno
« Non è, come altri crede, un grande eccesso
« Contrastar con se stesso,
« Resistere a' rimorsi, in mezzo a tanti
« Oggetti di timor serbarsi invitto,
« Son virtù necessarie a un gran delitto. (a)

Lo scellerato, che quì vi descrive Metastasio, è un oggetto di orrore. Ma la descrizione ha una bellezza relativa, perchè esprime bene tutta la serie de' pensieri, e delle affezioni, che sogliono aver luogo nell' anima dell' empio, che incomincia con un atroce misfatto a dare esecuzione ad un progetto di scelleratezze.

§ LXXX. Il primo de' due pezzi or ora rapportati contiene una comparazione. Arbace dice, che egli non può trovar pace, finchè non ritornerà, colla manifestazione della sua innocenza, caro alla patria, ed al re Artaserse. Egli paragona il suo cuore all' acqua, che scorrendo non ha riposo, se non

(a) *Id. atto I. scena III.*

Digitized by Google

non quando giunge al mare. Si potrebbe quì cercare, se il fare una comparazione sia conforme allo stato dell' anima di Arbace. Le forti passioni rigettano le comparazioni; pare però, che Metastasio faccia in Arbace cessare il torbido degli affetti, colla speranza di acquistare l' opinione della propria innocenza. Ciò non ostante confesso, di non esserne pienamente soddisfatto. Le comparazioni suppongono l' animo in perfetta calma. Or tale non era l' animo di Arbace. In tal caso il pezzo di Metastasio manca di una bellezza relativa, esprimendo un pensiere, che non ha luogo nell' animo di Arbace. Ma checche ne sia di ciò è un fatto, che le comparazioni ben fatte e ne' luoghi opportuni piacciono. Le comparazioni sono similitudini; e vi ha un bello risultante dalla sola osservazione delle similitudini. Il bello dunque, che le comparazioni producono è un bello ideale. Eccovi due altre comparazioni dello stesso poeta nella scena seguente. Artaserse, nel dubbio dell' innocenza di Arbace, parla così da se solo di Arbace.

« Quella fronte sicura, e quel sembiante
« Non l' accusano reo. L' esterna spoglia
« Tutta d' un' alma grande
« La luce non ricopre,
« E in gran parte del volto il cor si scopre.

« Nu-

« Nuvoletta opposta al sole
« Spesso il giorno adombra, e vela,
« Ma non cela
« Il suo splendor.

« Copre invan le basse arene
« Picciol rio col velo ondoso,
« Che rivela il fondo algoso
« La chiarezza dell' umor.

Ma queste due comparazioni belle in quanto comparazioni hanno lo stesso difetto della prima, allora che si riferiscono allo stato dell' animo di Artaserse. Egli è colpito vivamente nell' animo suo, dall' assassinio della morte del padre: è nel dubbio, se l' autore del misfatto sia l' amico Arbace: un tale stato dell' animo non è certamente uno stato di tranquillità. Le comparazioni son dunque quì fuor di luogo.

Queste comparazioni debbono esprimere un pensiere, che ha luogo nell' animo di chi le adopra; ora un tal pensiere non può esservi nell' animo di un personaggio agitato da affetti alquanto violenti. Il linguaggio dunque del poeta, riferendosi necessariamente ad un originale, a cui non è conforme, viola in questo punto la bellezza relativa, la bellezza ideale. Queste comparazioni son dunque belle isolatamente considerate; son difettose riferendosi a ciò che precede,

ed

Digitized by Google

ed allo stato dell' animo de' personaggi, che le adoprano.

La sintesi ideale abbraccia pure la sintesi della relazione di diversità; e questa sintesi produce ancora un bello ideale. Come la comparazione è fondata sopra la similitudine, così l' *antitesi* è fondata sopra il contrasto, o l' opposizione di due oggetti. Cicerone nella miloniana rappresentando l' improbabilità, che Milone avesse il disegno di uccider Clodio in un tempo che tutte le circostanze erano sfavorevoli, dopo aver trasandato più altre occasioni, nelle quali con più agio, e sicurezza avrebbe potuto compiere questo disegno, se mai l' avesse formato, accresce la nostra convinzione coll' accorto uso di questa figura: « Colui dun-
» que, che uccidere non volle prima con
» approvazione di tutti il volle poi con
» lagnanza di alcuni? Quello cui ammaz-
» zar non osò, potendolo con diritto a
» luogo e tempo opportuno, e impunemen-
» te, non dubitò poi di trafiggerlo, con
» ingiustizia in luogo svantaggioso, in tem-
» po contrario, e con pericolo della vita?
» *Quem igitur cum omnium gratia in-*
» *terficere noluit, hunc voluit cum ali-*
» *quorum querela? Quem jure, quem*
» *loco, quem tempore non est ausus,*

 » *hunc*

» *hunc injuria, iniquo loco, alieno* » *tempore, periculo capitis non dubita-* » *vit occidere?* »

E ciò mi porge l' occasione di farvi osservare, che in una gran parte delle figure si scorge questo bello ideale, poichè consistono nelle similitudini. Niente più appaga l' immaginazione, che il confronto, e la somiglianza degli oggetti; e tutti i tropi sono appunto fondati su qualche relazione, o analogìa di una cosa coll' altra. Quando, per esempio, invece di gioventù uno dice « *l' aurora della vita* » lo spirito immediatamente discorre su tutte le circostanze, che somiglianti rendono questi due oggetti: egli vede nel tempo stesso un certo periodo dell' umana vita, e un certo tempo del giorno, così analoghi l' uno all' altro, che si ferma con piacere a contemplare in un sol punto i due simili oggetti. La stessa personificazione ci piace pure, perchè ci presenta una similitudine fra gli oggetti inanimati e noi.

§ LXXXI. Ma il bello delle composizioni letterarie richiede un più ampio sviluppamento.

Un trattato scientifico, un discorso oratorio, una composizione poetica, sono un in-

insieme di vocaboli destinato a produrre nello spirito una serie di pensieri. Ma basta egli forse, che un discorso produca una serie di pensieri quali che sieno, acciò possa qualificarsi per bello? Se un discorso producesse nello spirito una serie di giudizii, senza connessione fra di essi, sarebbe egli bello? Certo esso nol sarebbe. La ragione si è perchè la moltitudine di questi giudizii presenta un disordine, ed il disordine è disgustoso. L' unità sintetica del pensiere è una condizione indispensabile per la bellezza di qualunque composizione letteraria. Il titolo di un' opera letteraria esprime il fine a cui ella è destinata, ed a cui tutte le parti di essa debbono tendere. Il titolo di ciascun capitolo esprime il fine a cui il capitolo tende, e questo fine è un mezzo pel fine dell' opera intera; nello stesso modo le diverse parti del capitolo debbono tendere al fine espresso nel titolo del capitolo.

L' unità sintetica del pensiere è dunque una legge invariabile per la bellezza di qualunque letteraria composizione.

L' autore che compone un' opera la dirige ad un fine. Secondo la varietà del fine che egli si propone dee adattarvi i mezzi. Nelle composizioni, le quali hanno

per oggetto la conoscenza del vero, ciascun giudizio dee esser vero, e ciascun raziocinio dee esserlo ancora. La verità in tali opere è una condizione indispensabile per la loro bellezza; ma si possono prendere varie vie per pervenirvi, e tutte non sono conciliabili colla perfezione. È necessario di giungere alla conoscenza della verità per le vie le più semplici. È questa una legge indispensabile alla perfezione dell' opera; ed in conseguenza alla bellezza, che dalla perfezione deriva. Supponiamo, che ci si proponga questo problema: dato un numero di molte figure, per esempio il numero 9568973, ripetuto un gran numero di volte, per esempio venticinque volte, ritrovarne il risultamento, cioè la somma: vi sono due mezzi per ottenere il fine proposto: uno si è di scrivere il primo numero venticinque volte e scriverlo ventiquattro volte sotto di se stesso, come si sogliono scrivere i numeri de' quali dee farsi l' addizione; ed indi eseguirne l' addizione. Il secondo metodo si è di moltiplicare il numero 9568973, per 25. Il secondo metodo di risolvere il problema è più semplice e più breve, il primo è più lungo. La seconda soluzione è dunque da preferirsi alla prima, e se in un trattato di aritmetica si adotterebbe la prima soluzione

Digitized by Google

zione, un tal trattato non sarebbe perfetto, e mancherebbe di bellezza.

L' oratore il quale vuol determinare ad alcune azioni la volontà de' suoi uditori, non dee solamente parlare all' intelletto, ma eziandio al core. Per tal ragione lo stile dell' oratore non dee esser freddo, ma animato. Massillon nella famosa predica del *poco numero degli eletti*, non si propone, per ultimo fine della sua composizione, lo stabilire teologicamente esser poco il numero degli eletti; ma egli dirige questo fine ad ispirare ne' suoi uditori un salutar timore, ad oggetto di condurli per questo mezzo ad una vita conforme al vangelo. Per conseguire il suo fine questo celebre oratore sviluppa le cause, che conducono il maggior numero all' eterna dannazione. Ma ciò non basta, egli vuol commuovere; ed a questo oggetto fa dirigere a ciascuno de' suoi uditori lo sguardo su di se stesso con questo bellissimo pezzo: « A voi » mi fermo F. M., che siete qui raccolti, » e lasciando il rimanente dagli uomini par- » lo a voi come se foste soli nel mondo, » ed eccovi il pensiere, che mi occupa, » e mi spaventa. Suppongo, che questa sia » per voi l' ultima ora, e il fine dell' uni- » verso, che siano per aprirsi i cieli sul

» vo-

» vostro capo, che abbia a comparire Gesù
» Cristo nella sua gloria in mezzo a questo
» tempio, e che non per altro vi siate quì
» raccolti, che per attenderlo a guisa di rei
» tremanti, contro de' quali si dee pronun-
» ziare o una sentenza di grazia, o un de-
» creto di morte eterna: giacchè, lusingatevi
» pur quanto vi piace, tali morrete, quali
» siete oggi: tutti questi desiderii di muta-
» zione, che vi seducono, vi sedurranno
» sino al letto della morte; tale è l' espe-
» rienza di tutti i secoli; tutto ciò che tro-
» verete in voi allora di nuovo, sarà forse
» un conto più lungo da rendere, di quel-
» lo che avete oggidì; e da quel che sareb-
» be di voi, se in questo punto doveste
» comparire al giudizio, potete quasi deci-
» dere qual sarà la vostra sorte all' uscire
» di questa vita.

» Or vi domando, e vel domando pie-
» no di spavento, senza separare in questo
» punto la mia sorte dalla vostra, e met-
» tendomi nella stessa disposizione, nella
» quale desidero, che voi entriate: vi di-
» mando dunque: se Gesù Cristo compa-
» risse in questo tempio, in mezzo a que-
» sta adunanza la più augusta del mondo,
» per giudicarci, per fare il terribile di-
» scernimento de' capretti dalle pecore, cre-

» dete

» dete che il maggior numero di quanti qui
» siamo, sarebbe collocato alla destra? cre-
» dete almeno, che sarebbero eguali le co-
» se? credete, che vi si trovassero almen
» dieci giusti quanti non potè trovarne il
» Signore in cinque intere città? io vel do-
» mando, voi nol sapete, e nol so nem-
» men io: Voi solo, o mio Dio, conoscete
» coloro che vi appartengono. Ma se noi
» non conosciamo quelli che a lui apparten-
» gono, questo almeno sappiamo di certo,
» che i peccatori non sono de' suoi. Ora i
» fedeli, che qui si trovan raccolti, chi
» sono? i titoli, le dignità non si debbono
» contare per nulla, che di queste ne sa-
» rete spogliati in faccia di Gesù Cristo. Chi
» sono dunque? molti sono peccatori e di
» quelli che non vogliono convertirsi: in
» maggior numero ve ne sono di quelli che
» lo vorrebbono; ma che differiscono la con-
» versione; moltissimi altri di quelli, che
» non si convertono mai che per ricadere;
» finalmente un gran numero di quelli, che
» non credono aver bisogno di conversione:
» ecco il partito de' reprobi. Togliete que-
» ste quattro classi di peccatori da questa
» santa adunanza: poichè saranno già tolti
» di mezzo nel dì del giudizio; e poi fate-
» vi innanzi voi giusti, ove siete? Reliquie
» d'I-

» d' Israello passate alla destra : frumento
» di Gesù Cristo segregatevi dalla paglia de-
» stinata alle fiamme. Ma oh Dio ! dove
» sono gli eletti vostri ? e per la vostra e-
» redità chi rimane ? »

La prima volta, che Massillon recitò questa predica, a questo luogo del sermone, tutto l' uditorio rimase colpito da un trasporto di ambascia, e quasi tutti per un moto involontario si alzarono a mettà. Il mormorio di acclamazione e di sorpresa fu sì forte, che l' oratore ne restò turbato e tale turbamento non servì, che ad accrescere il patetico di questo pezzo singolare. Facendo l' analisi delle cause, che concorrono alla bellezza del pezzo rapportato esse possono ridursi alle seguenti. Le due parti del pensiere, che riguardano il poco numero degli eletti, e le cagioni della ruina della maggior parte de' cristiani, si possono riguardare come disposizioni al timore, che dall' oratore si vuole incutere. Egli vien poi più davvicino al suo oggetto, dirige l' attenzione degli uditori su di se stessi : allontana l' ostacolo che si oppone alla commozione, il quale è la lusinga di una vita migliore in appresso, toglie dal futuro giudizio la lontananza, che ne diminuisce l' impressione, rende questo terribile giorno pre-

sente

Digitized by Google

sente allo sguardo del pensiere, e fa riguardare a' peccatori come quasi sicura la loro perdita. Non si potevano ordinar meglio le parti del pensiere, per l' oggetto che l' oratore ebbe in veduta. Vi si osserva pure la maestria con cui Massillon costruisce il discorso facendo in modo, che una parte faccia attendere l' altra, e che una parte del pensiere non sia terminata, se non che a queste parole: *voi solo, o mio Dio, conoscete coloro che vi appartengono.*

Lo storico dee narrare i fatti con tutte le circostanze, e presentare la virtù co' difetti che l' accompagnavano, ed il vizio colle buone qualità, che ne diminuivano l' orrore. Ma ciò che concilia la bellezza in uno scritto storico sarebbe, come osservai di sopra, un difetto notabile nel poeta. Egli dee allontanare dal suo Eroe tutti i difetti; e per ispirare orrore al vizio dee nel carattere opposto allontanare tutti gli accessorii di virtù, che ne diminuiscono l' impressione.

L' unità sintetica del pensiere, e la tendenza delle diverse parti del pensiere, nel modo il più semplice, verso il fine, che l' autore ha in veduta, son dunque due regole invariabili del bello delle composizioni letterarie.

§. LXXXII. Abbiamo veduto quali condi-

dizioni dee avere il pensiere che il discorso è destinato a far nascere; ma quali sono quelle, che dee avere il discorso? Due cose, dice Condillac, fanno tutta la bellezza dello stile: la nettezza, ed il carattere. La prima richiede, che si scelgano sempre i termini i quali esprimono esattamente le idee; che si tolga dal discorso qualunque superfluità, che il rapporto de' vocaboli non sia giammai equivoco, e che tutte le frasi costruite le une per le altre denotino sensibilmente il legame, e la gradazione de' pensieri. (a)

La *chiarezza*, e la *precisione* del linguaggio son dunque due leggi indispensabili alla bellezza di una composizione letteraria. L' oscurità è contraria al fine del linguaggio; e la superfluità è contraria alla legge generale della semplicità de' mezzi pel fine. Si possono applicare allo stile questi due versi di Despreaux

» Tout ce qu'on dit de trop est fade e rebutant
» L' esprit rassassiè le rejette a l'instant

» Tutto ciò che è superfluo è insipido, e disgustoso.
» Lo spirito satollo all'istante lo rigetta.

Nel

(a) *Arte di scrivere sul principio.*

Digitized by Google

Nel §. XIX. dell' idèologia vi feci conoscere la differenza fra sintassi e costruzione, e vi mostrai che la sintassi non può essere che una, e che la costruzione può esser varia. Ciò supposto si domanda : *qual regola di bellezza ci guiderà nella scelta della costruzione* ? Per risolvere la questione proposta incominciamo dall' esaminare le diverse spezie di costruzioni.

Quando nel discorso si enunciano tutti i vocaboli, che sono i segni delle differenti parti del pensiere , e non se ne enunciano dippiù ; ed i vocaboli sono enunciati nell' ordine successivo, uniforme a quello delle modificazioni dello spirito , in modo che il vocabolo, che si dee modificare o determinare preceda quello , che lo modifica o lo determina, la costruzione appellasi *semplice* o *necessaria*. Quando una di queste condizioni manca, o pure mancano tutte e due , la costruzione chiamasi *figurata*.

La costruzione semplice, osserva Dumarsais, è ancora *naturale*, perchè ella segue la natura, cioè perchè enuncia i vocaboli secondo lo stato in cui lo spirito concepisce le cose. *Il sole è luminoso*. Si segue o l' ordine della relazione del soggetto colla modificazione, o quello delle cause co' loro effetti, o quello degli effetti colle loro cause

se

se. Ciò vuol dire, che la costruzione semplice procede andando dal soggetto alla modificazione: *il sole è rotondo*; dalla causa all' effetto : *Dio ha creato il mondo*; dall'effetto alla causa, cioè dal paziente all'agente *il mondo è stato creato da Dio*. Ora in tutti questi casi lo stato delle cose richiede, che si cominci dal nominare il soggetto. Bisogna essere, cioè avere un esistenza o reale o immaginata prima di poter essere qualificato. Lo spirito dee prima aver l'idea del soggetto, per poter attribuirgli una qualificazione quale che siasi. Bisogna essere prima di operare, e prima di essere l' oggetto dell' azione di un altro.

Se vi domando: *quando verrete voi?* e rispondete: *dimani*. Il vocabolo *dimani* equivale alla seguente proposizione *io verrò dimani*. Non si enunciano dunque nella frase tutti i vocaboli corrispondenti alle parti del pensiere, che si vuole esprimere col vocabolo *dimani*. Questa soppressione di alcuni vocaboli facili a supplirsi mentalmente chiamasi *ellissi*. Ella è una figura o un modo di parlare frequente nella conversazione ordinaria.

Io l' ho veduto co' miei occhi. Io l' ho udito colle mie orecchie, son proposizioni, in cui vi sono de' vocaboli superflui.

Non

Digitized by Google

Non si vede se non cogli occhi, non si ode se non colle orecchie, queste espressioni *co' miei occhi*, *colle mie orecchie*, son dunque superflue. Un tal modo di parlare, in cui vi son de' vocaboli superflui dicesi *pleonasmo* e voi vedete, che esso pure occorre nell'ordinario linguaggio degli uomini.

Se invece di dire: *il mondo è stato creato da Dio* direte: *da Dio è stato creato il mondo*, voi invertirete l' ordine naturale de' vocaboli. Il vocabolo *da* indica una relazione, e per concepire una relazione fa d' uopo prima concepire i termini della relazione. Vi ha dunque qui *inversione*. Quella costruzione, in cui occorrono questi modi di parlare, o uno de' modi indicati, appellasi *costruzione figurata*.

Per risolvere la questione proposta, cioè se debbasi preferire la costruzione semplice alla costruzione figurata, o pure la seconda alla prima, risaliamo all' origine della costruzione figurata.

Abbiamo detto, che la chiarezza e la precisione sono due regole per la bellezza dello stile. Ora spesso avviene, che queste due regole sieno in contradizione l' una coll' altra: spesso, per essere perfettamente chiaro, bisognerebbe esser molto prolisso. Il gusto ha cercato di accordarle nel miglior modo possi-

sibile. Quando alcuni vocaboli si possono facilmente supplire da colui che legge, o che ascolta, questi vocaboli si sopprimono: una tal soppressione, senza nuocere alla chiarezza, conserva la precisione, e lo stile diviene eloquente. Pascal dice: « Il finito » si annienta innanzi l' Infinito: così il no- » stro spirito innanzi a Dio: così la nostra » giustizia innanzi la giustizia divina.

Queste frasi sono ellittiche: si sopprime per due volte in esse il vocabolo *annientare*.

La legge della precisione del discorso ha dunque dato origine al linguaggio ellittico.

Il pleonasmo sembra a prima vista contrario alla precisione dello stile. Ma non può non sentirsi, che in certi casi dà un' energia al linguaggio. Questa energia consiste nell' esprimere, in un modo breve, una certa affezione del nostro spirito. Quando dico: *io l' ho veduto co' miei occhi*; oltre del pensiere espresso da' vocaboli: *io l' ho veduto*, vi si aggiunge l' accessorio, cioè si esprime la volontà che ho, che colui a cui dirigo il discorso sia sicuro senza punto dubitare di ciò, che gli ho precedentemente detto. Lungi dunque che, in questo caso, il pleonasmo sia contrario alla precisione dello stile,

vi

Digitized by Google

vi è anzi uniforme. Non ho bisogno di avvertirvi, che parlo del pleonasmo ben fatto: se dicessi: *la luminosa luce del sole dissipa le tenebre su la terra.* Il vocabolo *luminosa* sarebbe un pleonasmo da rigettarsi. Siccome vi sono ellissi difettose, perchè rendono oscuro il discorso, così vi sono pleonasmi frivoli, perchè son contrarii alla precisione del linguaggio.

Riprendiamo una parte del rapportato periodo di Massillon: « Or vi domando, e » vel domando pieno di spavento, senza se- » parare in questo punto la mia sorte dal- » la vostra, e mettendomi nella stessa di- » sposizione, nella quale desidero, che voi » entriate: vi domando dunque: se Gesù » Cristo comparisse in questo tempio, in » mezzo a questa adunanza la più augusta » del mondo, per giudicarci, per fare il » terribile discernimento de' capretti dalle » pecore, credete che il maggior numero » di quanti qui siamo sarebbe collocato alla » destra? Credete almeno, che sarebbero e- » guali le cose? Credete ec.

Facciamo de' cambiamenti a questo periodo, e presentiamolo in un altro ordine: » Or vi domando: se Gesù Cristo compa- » risse in questo tempio, in mezzo a que- » sta adunanza la più augusta del mondo,

per

» per giudicarci, per fare il terribile di-
» scernimento de' capretti dalle pecore, cre-
» dete che il maggior numero di quanti qui
» siamo, sarebbe collocato alla destra? cre-
» dete almeno che sarebbero eguali le co-
» se? credete ec. Io vel domando pieno di
» spavento, senza separare in questo pun-
» to la mia sorte dalla vostra, e metten-
» domi nella stessa disposizione nella quale
» desidero che voi entriate.

Paragonando queste due costruzioni vi accorgete subito, che la prima è eloquente, e migliore della seconda. Or donde nasce ciò? Nella prima vi è maggiore unità sintetica nel pensiere, che nella seconda. Nella prima il pensiere è interamente terminato quando è sviluppato l' oggetto della domanda: nella seconda dopo l' oggetto della domanda, con cui termina il pensiere, si soggiunge un altro pensiere, Quindi cogli stessi elementi nella prima costruzione si forma un pensiere, nella seconda se ne formano due. Il maggior legame de' pensieri ci obbliga dunque molte volte a preferire una costruzione ad' un altra, quantunque tutte e due le costruzioni fossero semplici.

Questo stesso principio ci fa pure in molti casi preferire l' ordine inverso all' ordine diretto. « In un tempo in cui le questioni

Digitized by Google

» stioni filosofiche si decidevano coll' auto-
» rità di Aristotile ; e degli scolastici , ap-
» parve Cartesio , ed al metodo dell' auto-
» rità sostituì quello dell' esame ».

Questa costruzione è inversa. La diretta sarebbe : « Cartesio apparve in un tem-
» po, in cui le questioni filosofiche si deci-
» devano coll' autorità di Aristotile , e de-
» gli scolastici: egli sostituì al metodo dell'
» autorità quello dell' esame.

Ora nella prima costruzione il legame de' pensieri mi sembra maggiore , poichè dopo *apparve* nella seconda costruzione, lo spirito non attende necessariamente la circostanza del tempo; laddove questa circostanza, posta in principio della prima costruzione , è necessariamente legata alla proposizione: *apparve Cartesio*.

Le leggi dunque richieste , per la bellezza della letteraria composizione, han dato origine alla costruzione figurata. Ora queste leggi alcune volte si osservano più nella costruzione semplice , che nella figurata, altre volte più nella figurata che nella semplice. Si dee , in conseguenza , preferire , ne' diversi casi , quella costruzione che è più analoga alle regole invariabili del bello. Se invece di dire: *Dio dee essere adorato*,

dicessi: *dee essere adorato Dio*, farei un' inversione senza alcun motivo, e violerei l' ordine successivo delle idee. Non bisogna dunque ricorrere alla costruzione figurata, se non quando le spiegate regole della bellezza ci conducono.

§ LXXXIII. Le regole spiegate mi sembrano sufficienti a rendere ragione delle differenti bellezze delle letterarie composizioni. Ho distinto il pensiere dal linguaggio destinato ad esprimerlo. Ho, in conseguenza, determinato le leggi che debbono regolare il pensiere, e quelle che debbono regolare il linguaggio. Io credo, che tutte le regole de' rettorici si possano ridurre alle quattro di sopra spiegate.

L' autore vuole fissare l' attenzione de' suoi lettori o uditori su di un dato oggetto. È conforme al fine, che egli ha in veduta, l' incominciare il discorso dal presentar sul principio questo oggetto, sebbene seguendo la costruzione semplice, l' oggetto di cui parliamo dovrebbe esser enunciato dopo di altri vocaboli. L' autore farà dunque un' inversione in grazia del fine, che egli si è proposto.

« Un funestissimo annunzio son quì a
» recarvi, o miei riveriti uditori, e vi con-
» fesso,

» fesso, che non senza una estrema diffi-
» coltà mi ci sono addotto, tropo pensan-
» domi di avervi a contristare altamente
» fin dalla prima mattina, che io vegga
» voi, o che voi conosciate me ».

Il celebre Segneri segue quì la costruzione inversa, in vece della semplice e diretta: questa sarebbe: « Io fin dalla pri-
» ma mattina che veggo voi, e che voi co-
» noscete me, son quì a recarvi un annun-
» zio funestissimo ».

Ma per qual ragione l' oratore preferisce la prima alla seconda costruzione? egli vuol fissare l' attenzione de' suoi uditori sulla funesta idea della morte. L' idea dunque di *funesto* è la prima, che egli presenta all' uditorio. Per tal ragione incomincia il discorso dall' oggetto dell' azione piuttosto che dal soggetto, e nell' oggetto stesso incomincia dal vocabolo che modifica piuttosto che dal vocabolo modificato: egli dice: *un funestissimo annunzio* invece di: *un annunzio funestissimo*. Osservate inoltre, che se il citato oratore avesse scelta la costruzione diretta; il pensiere, invece di essere uno, si sarebbe diviso in due.

Gli scrittori eloquenti spesso ubbidiscono alle leggi del bello senza saperlo.

Vi

Vi ho parlato delle comparazioni e delle antitesi, e vi ho detto, che esse piacciono, perchè producono un bello ideale. Quì vi soggiungo, che queste figure piacciono ancora, perchè fanno concepire più chiaramente il pensiere. Esse possono dunque esser comandate dalla legge della chiarezza del linguaggio. Vi ho detto, che le frasi ellittiche piacciono per la precisione del discorso: quì soggiungo, che esse piacciono pure, perchè contengono un bello ideale, esprimendo la rapidità del pensiere.

I rettorici hanno osservato, che alcune frasi piacciono, o perchè esprimono il sentimento, o perchè l'esprimono con forza. Egli vi ha per ciascun sentimento un vocabolo proprio a risvegliarne l' idea: tali sono *amare*, *odiare*. Quando dunque dico: *io amo*, *io odio*, esprimo un sentimento: ma è questa l' espressione più debole. Cambiamo la forma del discorso, e diciamo *se io ti amo*? quel *se*, ed il punto interrogativo in fine della frase, esprimono il sentimento, cioè la passione dell' amore, esprimono la forza di questa passione, ed esprimono pure la meraviglia, che in me nasce dall' idea che, voi dubitate del mio amore. Questo *se* dunque, e questo punto in-

Digitized by Google

interrogativo esprimono colla massima precisione una moltitudine di pensieri. Questa espressione piace dunque per la legge della precisione del linguaggio. Ma vi ha dippiù, essa piace, perchè con una espressione si esprime una moltitudine di modificazioni interne, che hanno un' esistenza simultanea nello spirito. Questa simultaneità è perfettamente espressa con una frase, che denota tutte queste affezioni insieme. Vi ha dunque qui una similitudine fra il linguaggio e lo stato dello spirito; e perciò un bello ideale.

« O vanità! o nulla! o mortali igno-
» ranti de' loro destini!

Se Bossuet avesse detto: « Tutto non
» è che vanità, tutto non è che nulla: i
» mortali sono ignoranti de' loro destini »
egli non avrebbe espresso il sentimento da cui l' animo suo è penetrato: egli avrebbe semplicemente enunciato un giudizio dell' intelletto. La prima espressione piace dunque, perchè ella esprime insieme un giudizio, ed una commozione dell' animo. Ella rileva la sua bellezza dalla precisione del linguaggio. Ma vi è dippiù: il fine di Bossuet è di commuovere gli altri; ora per tale oggetto è necessario, che si mostri com-

mosso

mosso egli stesso : a questo fine tendono le esclamazioni rapportate.

§ LXXXIV. È tempo che diamo termine alla teorica del bello. Eccovi la serie de' miei pensamenti. Il bello è distinto dal piacevole, perchè il primo suppone una moltitudine di percezioni ; laddove una semplice sensazione può esser piacevole. Mi direte, che noi attribuiamo la bellezza eziandio ad un colore uniforme. Un colore io vi rispondo, presenta una moltitudine di parti colorate.

Facendo l' analisi del bello ho creduto, che bisogna ammettere quattro specie elementari di bello. Il *bello fisico*, il quale nasce da una moltitudine di sensazioni. Il *bello poetico* il quale nasce da una moltitudine di percezioni combinate dall' arte del poeta. Il *bello ideale*, il quale risulta da alcune date percezioni di similitudine, o di diversità. Il *bello di perfezione*, il quale consiste nel concorso di molte cose verso di un fine.

Il bello fisico è diretto tanto alla parte passiva dello spirito, che all' attiva, cioè tanto alla sensibilità, che alla meditazione. Tutti gli altri belli son prodotti dall' attività sintetica dell' anima.

Ne-

Digitized by Google

Negli oggetti belli spesso si incontrano tutte queste specie elementari di bellezza. La natura può presentarci un insieme di percezioni piacevoli: essa può somministrarci l' occasione di osservare delle similitudini, e delle varietà, che ci piacciono. La meditazione può inoltre nelle parti della natura scovrire l' uniforme concorso ad un fine: e quindi possiamo vedere riunite la bellezza fisica, la bellezza ideale, e la bellezza di perfezione. Anzi una certa bellezza ideale è un elemento necessario pel bello sensibile. Questa distinzione delle spezie elementari della bellezza è importante. Per non averla fatta alcuni scrittori di estetica hanno avanzate delle proposizioni false. *Imitate la bella natura*. Questo precetto è falso relativamente al bello poetico: è poi vero pel bello ideale, che si riferisce all' archetipo reale della natura. L' analisi delle facoltà dello spirito, spiegata nella psicologia, è il noto da cui son partito, per iscovrire l' ignoto della origine del bello. Il bello suppone o una sintesi data, o una sintesi fatta. Riflettendo su di questo principio, e su le diverse sintesi, reale, immaginativa civile, immaginativa poetica, ed ideale; son per-

ve-

venuto alla dottrina, che sul bello vi ho proposto.

Osservando le diverse idee specifiche del bello elementare, possiamo facilmente pervenire a formarci l' idea generica del bello. In tutte queste idee troviamo varietà, ed unità. *L' unità nella varietà è dunque l' essenza del bello.* Credo che non può contrastarsi questa illazione.

Se la varietà e l' unità sono gli elementi del bello, *quale è*, domandasi, *quella varietà*, *e quella unità*, *che son necessarie a costituirlo?* Non bisogna tentare di risolvere *a priori* una tal questione. L' esperienza sola è la guida sicura in tal materia. Essa c' insegna qual varietà e quale unità ci piace in tutti i tempi, ed in tutti luoghi. Essa ci fa distinguere una bellezza naturale ed invariabile da una bellezza accidentale, e mutabile. Le verità, che riguardano il bello son verità primitive di fatto, alle quali bisogna arrestarsi, senza perdersi in regioni immaginarie.

§. LXXXV. Riflettendo sul piacere risultante dalla varietà delle impressioni, che si riferiscono ad un oggetto, troviamo che alcuni oggetti complessi ci destano un piacere che chiamasi *piacere del sublime*; e

che

Digitized by Google

che è distinto dal piacere del bello. Il ruscelletto, che scorre placido fra le sue sponde, è un oggetto bello; ma quando precipita col fragore e l' impetuosità di un torrente, divien tosto sublime. Una spiaggia amena, una ridente campagna, una florida città, ci destano il piacere del bello; ma una montagna scoscesa, un luogo solitario, un' antica foresta, ci destano quello del sublime. Una placida giornata di primavera ci presenta il bello, una violenta tempesta, nell' oscurità della notte, il sublime. Un cavallo di razza e di maneggio ci modifica col piacere del bello, il cavallo guerriero col piacere del sublime. Un casino delizioso ci desta il piacere del bello. Un vasto edifizio, un tempio gotico, ci destano quello del sublime. La cascata delle acque di Caserta ci colpisce col bello: ma i magnifici ponti ci sorprendono col sublime. Il dolce canto dell' usignuolo ci produce il bello. Il fremito del mar tempestoso, il rumore del tuono ci producono il sublime. Una musica tenera ci desta il bello. Il cupo suono di una grossa campana, quello del tamburo ci destano il sublime. L' ordine ci sembra bello; ma una gran massa di rupi gettate alla rinfusa dalle mani della natura ci colpisce col sublime. Gia-

» Giace l' alta Cartago e appena i segni
» Dell' alte sue ruine il lido serba
» Muojono le città, muojono i regni
» Copre il fasto e la pompa arena ed erba. (a)

L' esistenza del piacere del sublime, e la distinzione di questo da quello del bello essendo incontrastabile, ed un fatto primitivo della nostra natura morale, fa d' uopo di far l' analisi di un tal fatto.

Affinchè un oggetto destasse del piacere dee soddisfare uno de' cinque desiderii primitivi che vi spiegai nel §. XVII. Il bello fisico, ed il bello poetico son relativi al desiderio de' piaceri de' sensi. Il bello ideale, ed il bello di perfezione son relativi alla curiosità. Il bello morale che consiste nella virtù, è relativo al desiderio dell' altrui ben essere. Il sublime finalmente è relativo al desiderio della propria eccellenza, ed a quello della gloria. Questi due desiderii si possono comprendere in una espressione più semplice, e chiamarsi tutti e due *desiderio della grandezza*. Questa è o intrinseca o estrinseca. La prima consiste nella grandezza del proprio essere. La seconda nella grandezza

(a) *Tasso*

Digitized by Google

dezza ideale, cioè nell' opinione che gli altri hanno della nostra grandezza intrinseca. L' uomo ha un desiderio primitivo di esser grande tanto intrinsecamente, che nell' opinione degli altri.

Il piacere del sublime è un' effetto dell' idea di grandezza. Lo spirito concepisce un oggetto grande quale che siasi, sente la grandezza del suo concepimento; e così sente grande se stesso, perchè ha una grande idea. Questo sentimento della propria grandezza è piacevole, ed in esso consiste il piacere del sublime.

Vi renderò sensibile con degli esempii questa mia filosofia del sublime.

La grandezza è o di estensione, o di potenza. La potenza è o fisica, o intellettuale, o morale. Ora l' idea di ciascuna spezie di queste grandezze produce il sublime.

Se nell' oscurità di una notte serena, in una vasta pianura, osserverete la volta azzurra del cielo, l' idea di questa gran mole produrrà in voi il piacere del sublime. L' indefinita estensione dell' Oceano, un' estesa pianura, ove l' occhio non vede confine, un alta montagna, un precipizio da cui miriamo gli oggetti che giacciono al fondo; un

gran-

Digitized by Google

grandioso edifizio, come per esempio le piramidi di Egitto son tutti oggetti, che ci destano il piacere del sublime. La loro grandezza è una grandezza di estensione.

L' idea dell' Essere Eterno, che con un semplice volere produce il grande universo; quello di una notturna tempesta, che all' interrotto sfolgorar de' baleni, sembra che in un istante produca, ed annienti la natura; quella di un Annibale, che pel non battuto ed orrido cammino delle Alpi scendendo in Italia, reca nel cuor di Roma lo spavento, sono idee che producono il sublime, perchè sono idee di una grandezza di potenza fisica o reale.

L' idea di un Newton, che pesa l' universo, di un Cartesio, che nella filosofia distrugge l' impero dell' autorità, destano il sublime, perchè sono idee di una grandezza intellettuale.

L' idea di un Attilio Regolo, di un Muzio Scevola, de' trecento delle Termopile; quella di un eroe, in somma, che sacrifica se stesso pel bene degli altri, e che resta immobile all' urto dell' interesse, sono idee che innalzano l' anima col sentimento del sublime; perchè ci presentano una grandezza morale.

§

Digitized by Google

§. LXXXVI. Per maggiormente stabilire la mia dottrina, vi recherò immantinenti i pezzi sublimi degli scrittori.

» Giace l' alta Cartago, e appena i segni
» Dell' alte sue ruine il lido serba

Qui Tasso ci presenta una grandezza di estensione. Osservate, che l' annientamento di un oggetto grande non lascia di esser sublime, perchè lo spirito riguarda come più grande la causa, che annienta una cosa grande, e l' impressione è la più forte, perchè lo spirito concepisce in un istante due grandezze.

» Sionne oh Dio! Sionne ahimè qual suono
» Alle vaste tue glorie intimo il fine!
» Ingrata e non ti scuoti, Ahi le latine!
» Trombe chieggion tuo sangue in fiero tuono
» Le tue moli superbe, il Tempio, il Trono
» Coprono interminabili ruine (a)

Questi versi sono un bell' esempio del sublime di estensione, e di quello di potenza.

(*a*) *Sonetto di Cristoforo Papanti nella scelta del Ceva.*

za. Osservate, che un certo suono desta il sublime, perchè si riguarda come effetto di una gran potenza.

Dio disse: *la luce sia, e la luce fu.* Questo gran passo della Genesi ci offre il sublime di potenza. Esso ci presenta un immenso potere, il quale produce il più grande effetto colla massima facilità e prontezza. Un simil pensiere è magnificamente amplificato nel seguente tratto d' Isaia (cap. XLIV. 24.) « Io sono, dice il Signore, fa-
» citore del tutto, che solo distendo i cie-
» li, stabilisco la terra, e niuno è meco.
» Che dico al profondo: sii desolato, e ina-
» ridirò i tuoi fiumi. Che dico a Ciro: tu
» sei mio pastore, e adempirai ogni mio vo-
» lere. Che dico a Gerusalemme, sarai edi-
» ficata; e al Tempio sarai fondato.

Il famoso: *veni, vidi, vici*, di Cesare; l' *io* di Medea, e l' esclamazione di Ajace, sono tre esempii del sublime di potenza. Allora che Nerino dice a Medea:

» Votre peuple vous hait; votre epoux est san foi;
» Contre tant d' ennemis, que vous reste t' il? moi

» Il vostro popolo vi odia; il vostro sposo è senza fede
» Contro tanti nemici che cosa vi resta mai? io

Que-

Digitized by Google

Quest' io eccita l' idea di una grandezza fisica, e di una grandezza morale insieme.

Ajace dice, « Grand Dieu ! rends nous » le jour et combats contre nous

» Gran Dio rendici il giorno e combatti contro di noi.

È questo un sublime di grandezza fisica.

Nel famoso combattimento fra gli Orazii e i Curiazii, informato il vecchio Orazio, che due de' suoi figli son morti, e che il terzo ha preso la fuga, arde di sdegno alla supposta codardia del figlio superstite. Gli si rammenta, che questo figlio era rimasto solo contro di tre, e gli si domanda, che cosa voleva, che il figlio suo avesse fatto: *qu' il mourut*, egli risponde, *che morisse*. Una tal risposta ci presenta una grandezza morale in un uomo, che sacrifica all' amor della gloria e della patria quello del proprio figlio,

Ciò che fa, in molti casi, la grandezza intellettuale di un pensiere si è, allorchè si dice una cosa, che ne fa vedere un gran numero di altre, e che ci fa discovrir tutto di un colpo ciò, che non potevamo sperare di conoscere, che dopo di una gran lettura. Eccone degli esempii. Floro

Floro ci rappresenta in poche parole tutti gli errori di Annibale in questo modo: » Allora che poteva servirsi della vittoria, » amò meglio goderne.

» Cum victoria posset uti, frui maluit.

Egli dà un' idea di tutta la guerra di Macedonia, quando dice: *il vincere fu l' entrarvi; introisse victoria fuit.*

L' oggetto di questo capitolo è di spiegarvi i mezzi per esser felice. Uno di questi è il gustare gl' innocenti piaceri del bello e del sublime. A gustarli giova molto il conoscerne la natura, e l' origine. A tal fine vi ho dato un breve, ma chiaro saggio di *estetica*, cioè della dottrina del bello, e del sublime. Il bello, ed il sublime sono sparsi nelle opere della natura, ed in quelle delle arti. Ma quanto pochi sono coloro, che sanno farne l' analisi! Gli stessi libri santi hanno le loro bellezze, ed il loro sublime, più che qualunque altro libro profano. L' estetica è dunque una parte necessaria della prattica filosofia. Intanto essa è quasi generalmente trascurata.

Per aumentare la somma de' nostri piaceri, fa d' uopo dunque fuggir l'ozio, ed essere utilmente occupato. Un uomo a cui non manca il necessario, e che passa la vita nel-

la

Digitized by Google

la meditazione della verità, nella pratica della virtù, e nel sentire gl' innoccenti piaceri del bello, che si trova sparso nelle opere della natura e delle arti, mi sembra che pratichi un genere di vita il più idoneo alla felicità.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO VII.

Delle Passioni.

§. LXXXVI. Vi sono oggetti, che in virtù della costituzione della nostra natura immediatamente ci piacciono, o ci dispiacciono. Un calore temperato è una sensazione naturalmente piacevole, un calore eccessivo una sensazione naturalmente dispiacevole. Sonovi altri oggetti, che ci cagionano piacere o dolore, secondo che sono favorevoli o contrarii alle nostre passioni. La disgrazia, che accade a' nostri nemici, è un bene per noi, poichè contenta il desiderio, che abbiamo della vendetta. La malattia di un amico è un male per noi, poichè essendo contraria a' voti, che formiamo per lui, ci cagiona del dolore.

Le passioni si manifestano per alcuni moti nel nostro corpo. Il volto si vede acceso e trasmutato nell' ira, livido nell' odio, pallido, e sparuto nel timore, rubicondo nella letizia ec. Da ciò alcuni filosofi hanno preso occasione, di considerare le passioni per gli effetti, che esse producono nel corpo. Ma

 que-

Digitized by Google

questo esame è estraneo alla filosofia dello spirito umano, e non considera le passioni in se stesse. Io dunque considererò le passioni come affezioni dello spirito, e guidato dalla testimonianza della coscienza; e lascerò a' medici, ed a' fisiologi il considerarle relativamente a' cambiamenti del corpo, che le accompagnano.

La volontà è il principio di tutte le azioni dello spirito. Essa esercita il suo impero tanto su lo spirito, che sul corpo. La volontà è mossa dal desiderio. Questo quando é violento chiamasi *passione*.

I desiderii primitivi, come abbiamo detto nel §. XVII, son cinque. Le passioni primarie son dunque cinque. Esse sono la passione per i piaceri de' sensi, che può chiamarsi *concupiscenza* e coll' Apostolo S. Giovanni *concupiscenza della carne*. La *curiosità*, l' amore della propria eccellenza, che potrebbe chiamarsi *amor proprio*. La passione della gloria; e quello del bene degli altri.

Dugald Stewart distingue le nostre tendenze primitive in appetiti, desiderii, ed affezioni. Gli appetiti, egli dice, si distinguono dalle altre tendenze a' seguenti caratteri.

1.° Traggono origine dal corpo, e ci sono comuni co' bruti. 2.° Non sono conti-

Digitized by Google

tinui, ma si riproducono ad intervalli. 3.° Sono accompagnati da una sensazione molesta, più o meno forte in ragione della maggiore, o minore intensità dell' appetito.

Gli appetiti sono tre, la fame, la sete, e l' amor fisico. I primi due ci furono dati, per la conservazione dell' individuo; il terzo pel mantenimento della specie.

I nostri appetiti, continua lo stesso filosofo, non possono propriamente dirsi *interessati*, giacchè dirigonsi a' loro oggetti rispettivi come al loro fine ultimo; e la prima volta debbono aver oprato senza punto conoscere il piacere, che deriva dal loro soddisfacimento, piacere appreso poscia dall' esperienza.

Oltre gli appetiti naturali noi ne abbiamo degli acquistati. Tali sono l' appetito del tabacco, dell' oppio, e delle bevande inebbrianti.

I desiderii, secondo il filosofo citato, si distinguono dagli appetiti a' seguenti caratteri. 1.° Non traggon origine dal corpo. 2.° Non agiscono periodicamente a certi intervalli; e non cessano, ottenuto un dato particolare oggetto. I più notabili sono 1.° Il desiderio del sapere, o il principio di curiosità. 2.° Il desiderio della società. 3.° Il desiderio della estimazione. 4.° Il desiderio

del

del potere, o il principio dell' ambizione. 5.° Il desiderio della superiorità, o il principio della emulazione.

Sotto il titolo di *affezioni* il citato filosofo comprende tutti i principii attivi, il cui oggetto finale e diretto è, di far provare ad alcuno de' nostri simili qualche piacere o dolore. Quindi la distinzione delle affezioni in *benefiche*, e *malefiche*.

Il nome poi di *passioni*, conclude Dugald Stewart, a stretto rigore non appartiene esclusivamente a veruna classe di questi principii enunciati; ma è indistintamente applicabile a tutti, quando si lasciano oltrepassare i confini della moderazione. Allora succede nella nostra macchina una straordinaria agitazione o turbamento; la nostra ragione è alterata; noi perdiamo, in certo modo, l' impero di noi stessi, e siamo spinti ad operare da un impulso quasi irresistibile. (a)

Nel §. XIV. io vi ho parlato de' nostri appetiti, e vi ho fatto osservare, che la percezione piacevole de' loro oggetti dee precedere

(a) *Compendio di filosofia morale p. II. cap. I.*

cedere le sensazioni, che questi ci destano. Non mi sembra dunque esatto il dire, che i nostri appetiti non sono interessati. Inoltre sebbene i nostri appetiti debbono, per la prima volta, aver operato prima di conoscere, per via di sensazione, il piacere attaccato al loro oggetto, pure è incontrastabile che una percezione piacevole di questo oggetto dee prevenire l' operazione degli appetiti; e questi, secondo vi ho spiegato, consistono appunto in queste percezioni piacevoli. La riduzione finalmente di tutti i principii de' quali parla il filosofo citato alle cinque tendenze primitive, di cui vi ho parlato, mi sembra facile.

§ LXXXVII. Le cinque passioni enunciate non sono che diversi amori. Colla prima si amano i piaceri de' sensi, colla seconda si ama la conoscenza, colla terza la propria eccellenza, colla quarta la gloria, colla quinta finalmente l' altrui ben essere.

Ma siccome l' uomo desidera naturalmente gli oggetti enunciati; così ha un' avversione naturale agli oggetti opposti. Egli ha dunque una naturale avversione a' dolori de' sensi, all' ignoranza ed all' errore, alla propria imperfezione, all' infamia, ed a' mali degli altri. Una siffatta avversione quando di-

divien violenta è passione, e può chiamarsi *odio*. Tutte le passioni si riducono dunque all' amore, ed all' odio: questi son diversi secondo la diversità degli oggetti a' quali si riferiscono.

L' amore al fine può produrre quello de' mezzi, che al fine conducono. Lo stesso si dee dire dell' odio. Bisogna dunque nell' amore distinguere gli oggetti, che si amano per se stessi da quelli, che si amano come mezzi. Molte volte i mezzi per se stessi si odiano; ma come mezzi si amano. L' ammalato odia per se stessi i medicamenti disgustosi; ma gli ama come mezzi che conducono a fargli acquistare la sanità.

L' amore e l' odio hanno una scambievole relazione. Se voi amate la gloria, dovete odiare tutto quello, che tende a toglierevela. Se dall' altra parte odiate l' infamia, dovete amare tutto ciò che tende a sottrarvene.

Tutto ciò che può servire a soddisfare i nostri desiderii primitivi, può dunque esser desiderato come mezzo, e qualora non è per se stesso dispiacevole, sarà sempre desiderato come mezzo. Associato così abitualmente nel nostro spirito ad oggetti piacevoli finisce col lungo andare col sembrarci, di

a-

avere qualche valore per se stesso, indipendentemente dal fine piacevole a cui esso tende. Così le ricchezze, sebbene nell' origine non hanno potuto desiderarsi, se non che come mezzi a procurarci de' piaceri; pure sono alcune volte ricercate, come se per se stesse fossero proprie a renderci felici; un uomo considerando i dolori, a' quali lo stato d' indigenza conduce, concepisce il desiderio violento, di farsi una fortuna: giunto al punto di essere ricco, l' idea dell' indigenza, e de' dolori, che questa accompagnano, si associa talmente all' uso delle ricchezze, che questo gli diviene molto penoso; così nasce l' avarizia; l' avaro passa la sua vita preferendo i dolori dell' indigenza al dispiacere, che sente spendendo del danaro, o comprando colle dolorose privazioni di alcuni piaceri della vita il piacere del posesso del danaro. È questa la genesi delle passioni secondarie.

Se ciò che si ama è futuro, e lo spirito riguarda come cosa certa l' ottenerlo, questa passione piacevole chiamasi *fiducia*. Se l' ottenerlo è dallo spirito riguardato come una cosa probabile, l' affetto che nasce chiamasi *speranza*. Questa è in ragione dell' amore dell' oggetto sperato, e della probabilità per ottenerlo.

Quan-

fetti, de' quali abbiamo parlato, non sono altra cosa, che amore ed odio, i quali prendono diverse forme, per le diverse modificazioni, che loro imprimono le riflessioni diverse su l' esistenza dell' oggetto amato, o dell' oggetto odiato.

§ LXXXVIII. Ma esaminiamo particolarmente ciascuna delle passioni primarie.

La passione per i piaceri de' sensi si estende a tutte le sensazioni piacevoli; ma fra queste ve ne sono alcune necessarie alla conservazione dell' individuo, altre necessarie alla conservazione della specie; ed altre che non sono necessarie nè al primo, nè al secondo fine.

Noi abbiamo bisogno di conservarci col nudrimento. La sapienza del creatore non contenta di forzarci a questo necessario sostentamento col dolore violento della fame, e della sete, e con gl' insoffribili sfinimenti, che accompagnano tali dolori, a ciò ancora ne invita col diletto, che Ella ha congiunto colle naturali funzioni del mangiare, e del bere. Ma gli uomini, i quali non solamente dèsiderano l' esenzione del dolore; ma eziandio il piacere, non solamente desiderano di mangiare e di bere, per esentarsi dal dolore della fame, e del-

la

Digitized by Google

la sete, e per sostentarsi; ma eziandio per lo solo piacere. Da ciò nascono la *ghiottoneria*, e l' *ubbriachezza*.

La stessa sapienza eterna volendo spingere gli uomini alla propagazione della propria specie, non solamente ve li conduce per mezzo di stimoli pungenti; ma eziandio per mezzo del piacere congiunto all' atto della generazione. Gli uomini hanno ancora diretto i loro desiderii al solo piacere, e da ciò nasce la vergognosa passione della libidine.

La ghiottoneria, l' ubbriachezza, la libidine, producono effetti funesti e contrarii a' fini voluti dall' ordine della natura; poichè son nocevoli alla conservazione dell' individuo, e si oppongono alla moltiplicazione della specie.

Questi piaceri isolati, come abbiam osservato, non producono il piacere del bello; un tal piacere è solamente prodotto dalle sensazioni della vista, da quelle dell' udito, e secondo me anche da quelle del tatto. Il piacere del bello quando è prodotto da un oggetto relativo al gusto, ed all' atto della generazione, concorre a produrre, o ad aumentare la passione per tali piaceri.

Gli uomini son portati verso il sesso diverso in generale, per una legge della natura

Digitized by Google

tura comune a tutti gli animali; ma fra tanti individui dello stesso sesso, vi ha qualche cosa, che determina la scelta: ed una tal cosa è la bellezza personale. Sembra, che gli animali non abbiano un tal motivo ne' loro macchinali impulsi; e che la sola distinzione da essi osservata sia quella della propria specie.

Ciò, che fa nascere quella passione mista chiamata particolarmente *amore* è appunto la bellezza del sesso. Vi può concorrere ad aumentarla anche la considerazione delle perfezioni dello spirito dell' oggetto amato. Una tal passione è mista, perchè ne contiene delle altre. L' amante non solamente brama l' unione corporale coll' oggetto amato; ma desidera ardentemente 1. il ben essere dell' oggetto amato; 2. di essere riamato esclusivamente dall' oggetto del suo amore. Il primo desiderio è un' applicazione del desiderio generale del bene de' nostri simili; ma a quale de' nostri desiderii primitivi appartiene il secondo? Esso mi sembra derivare da più principii. In primo luogo noi desideriamo di sembrare amabili agli altri, perchè desideriamo che gli altri abbiano una buona opinione di noi sia per doni naturali, sia per qualità acquistate; e ciò lo bramiamo maggiormente rela-

lativamente a coloro, che sono da noi amati: in secondo luogo noi amando la propria eccellenza, desideriamo di non essere inferiori agli altri, anzi di innalzarci su di essi. Da questi due principii segue l' ardente brama, che nutre l' amante di essere esclusivamente riamato dalla persona, che è l' oggetto della sua passione.

Dall' amore nascé dunque la passione che chiamasi *gelosia*. Essa consiste appunto nel desiderio violento, di essere riamato esclusivamente dalla persona amata; ed in conseguenza nel dispiacere vivo, che provasi allora che si giudica, esservi nel cuore dell' amata persona dell' amore per altri; o pure dal giudicare, che altri possa esser posessore del proprio bene. Son questi i due casi in cui ha luogo la *gelosia*.

§ LXXXIX. La curiosità è una passione primaria. Da essa nasce la passione per la novità. Il desiderio della novità suppone in noi l' ignoranza di alcune cose. Se un geometra, ossserva con ragione Malebranche, ci presentasse delle nuove proposizioni a quelle di Euclide contrarie, a torto egli si compiacerebbe di tal novità; perchè quando la verità si è trovata convien esser costante, non essendoci la curiosità per altro concessa, che per iscoprirla. Così

non

non dee imputarsi a difetto a' geometri l' esser curiosi di nuove verità geometriche; ma dovrebbe loro dispiacere un libro, il quale contenesse delle proposizioni contrarie a quelle di Euclide; segno sicuro, che gli uomini non desiderano la novità, se non perchè non vedono con evidenza la verità delle cose, che essi naturalmente desiderano sapere.

Il desiderio per nuove impressioni sensibili, oltre della curiosità, ha ancora per principio il desiderio per lo piacere, poichè la ripetizione delle stesse sensazioni piacevoli, ne diminuisce la forza; e spesso giunge a produrre il dispiacere della noia.

Quando per la prima volta una cosa ci si presenta allo sguardo, ovvero avendo tal cosa più volte veduta ci si presenta però tuttavia di novelle forme rivestita, ne restiamo sorpresi, e l' ammiriamo. Quindi una nuova idea, o una nuova combinazione di vecchie idee, produce una passione che chiamasi *ammirazione*, *o maraviglia*, *o sorpresa*.

Se le cose che attualmente si ammirano appajono grandi, all' ammirazione sempre succede la stima, e talvolta anche la venerazione; ma il disprezzo ne segue, e lo sdegno, quando picciole ci si mostrano.

L'

L' amor proprio tende a due oggetti; alla continuazione dell' esistenza propria ed alla propria perfezione. Ogni uomo prova un piacere continuato, sebbene non avvertito, per la coscienza della propria esistenza. Ogni uomo freme di orrore alla idea del proprio annientamento. Domandate a quei filosofi stessi, che sostengono il domma desperante della mortalità dell' anima umana, se essi amano di continuare ad esistere su questa terra? dovranno rispondervi affermativamente.

L' uomo ama inoltre la propria grandezza: la coscienza del sapere, de' talenti, della virtù, è uno de' più vivi piaceri.

La propria grandezza si sente più vivamente nel confronto cogli altri. Tutte le cose che ci rendono più perfetti, c' innalzano sopra degli altri. Lo spirito arrestandosi all' effetto della grandezza propria, il quale è l' innalzamento sopra degli altri, ne fa il suo ultimo fine, come il ghiottone fa nel mangiare suo ultimo fine il piacere del gusto. Da ciò ha origine la passione detta *orgoglio o superbia*, la quale consiste in un desiderio violento, di esser superiore agli altri.

Da ciò nasce ancora l' *ambizione*, la quale consiste nel desiderio violento de' mezzi,

Digitized by Google

zi, che tendono ad innalzarci sopra degli altri, come sono le dignità, gli onori, ec.

Da ciò segue pure un' altra violenta passione, che è l' *ira*. Essa consiste in un vivo dispiacere nato da un' ingiuria recata a noi, o a persona a noi cara, congiunto coll' odio della persona, da cui l' ingiuria è stata fatta.

Dall' *ira* segue la *vendetta*, la quale consiste nel desiderio violento di recar del male ad un' altro, per l' offesa che egli ci ha fatto.

L' orgoglio è pure la sorgente primaria di una vergognosa passione, che chiamasi *invidia*. Essa consiste in un vivo dispiacere del bene degli altri. Il vedere altri innalzati sopra di noi ci reca tormento; e ciò tanto più ove questi sieno nostri nemici, o nostri competitori. L' invidia è una passione vergognosa e vile, e ciò non ostante è uno de' vizii più generali degli uomini. Lungi dal rallegrarsi al mirare le altrui fortune, la più parte ne sentono rammarico; ed avviene sovvente, che alcuni prendano avversione a quegli stessi che più amavano, allorchè di troppo ci veggano prosperare.

Non poche volte nella avversità de' nostri amici medesimi sembra, che vi sia qual-

che cosa, che non ci spiace del tutto; e se ciò è vero, come alcuni filosofi pensano, molto più è vero, che vi ha sempre qualche cosa nelle loro prosperità, che ci spiace. Non è già propriamente la loro felicità quella, che ci dà dispiacere; ma la loro elevazione.

Noi desideriamo di esser grandi nell'opinione degli altri. Quando un tal desiderio diviene violento costituisce la passione della gloria. Ma si può amar la gloria e cercare di acquistarla, senza esserne degno, una tal passione chiamasi *vanità*. Questa si perde in piccioli, e bassi artificii, per ottenere una stima non meritata; la passione della gloria tende ad ottenere una stima grande e pubblica, ma con meriti grandi.

Dall' amor disinteressato degli altri, che chiamasi *carità*, nasce la *compassione*. Essa consiste nel dispiacere nato dalla veduta de' mali de' nostri simili.

§ XC. L' amore verso degli altri prende diverse forme, secondo gli oggetti particolari, a cui si dirige.

Vi è un amor *paterno*, che è quello de' padri verso de' figli, un amor di parentela, di famiglia, un amor patrio, un amor di amicizia. Conviene dir qualche cosa su i principii di questi diversi amori.

Ec-

Digitized by Google

Eccovi in breve, secondo Enrico Feder, i principii di cui vi parlo.

I. L' amor di se stesso estende sempre con molta facilità le sue influenze a quegli oggetti, che con noi sono vincolati, l' idea de' quali tanto facilmente si unisce a quella di noi stessi. La fortuna, e gli svantaggi, la felicità, e le sciagure de' nostri parenti appartengono in certo modo anche a noi; i giudizii che cadono sopra di essi, si estendono anche a noi in pari tempo.

II. L' abitudine può dare a certe cose indifferenti, un merito a motivo del quale proviamo per esse vero attaccamento, e ci spiace l' allontanarcene.

III. Può aggiungersi l' idea del dovere.

Sembra, continua il filosofo citato, che basi tali bastar possano a render ragione del reciproco amor de' fratelli, ed altri parenti laterali, senza che bisogno vi sia ricorrere a fisici arcani di comunanze di origine, e di così detti legami di sangue.

L' amor de' figli, oltre le comuni basi della benevolenza fra consanguinei, dipende se non in tutto, almeno principalmente dall' idea e conoscenza delle beneficenze da' loro genitori avute.

Intorno all' amor paterno, secondo il to-

citato autore, si ravvisano le seguenti basi particolari.

I. L' inclinazione comune generalmente a tutti gli uomini, a mostrarsi buoni, e compassionevoli verso i fanciulli, come creature innocenti, e bisognevoli di ajuto.

Se più intenso ravvisasi di sua natura l' amor materno, che quello del padre, può esserne cagione, e talvolta non leggiera, la maggior sicurezza, che essa ha di ravvisarlo come suo; e dall' esser costretta a divenir ne' primi tempi la necessaria benefattrice del figlio.

II. La similitudine che si scorge fra il padre, ed il figlio.

III. Ella è per l' amor proprio una gradita idea quella di moltiplicar se stesso, per così dire, di riprodursi, e prolungare, in qualche modo, la propria esistenza in quella del figlio.

IV. Ancora l' orgoglio e l' interesse influir possono ad aumentare l' amor paterno. L' avere persone dipendenti da se, un difensore di più, un appoggio in vecchiaja ec.

Feder ci propone contro la esposta dottrina la seguente obbiezione: potrebbe sembrare forse d' appoggio alla supposizione di segreti fisici incitamenti all' amor paterno

Digitized by Google

no la propensione, che pe' loro figli mostrano anche i bruti, la quale non può certamente procedere da morali, ma soltanto da fisici principii. A tale obbiezione egli risponde così: « Possono i motivi dell' amor » de' bruti verso i loro parti, essere al- » meno in gran parte eguali a quelli degli » uomini. Compiacenza in ciò che loro as- » somiglia, simpatia, sembrano essere qua- » lità non ripugnanti all' idea di questa » classe di esseri animati, si direbbe anzi » che prova singolare ne diano nella tene- » rezza, che mostrano pe' loro parti. È » per altro probabil cosa, che ciò proceda » in gran parte da basi a noi ignote, e » tali forse, che se le conoscessimo, non ci » sembrerebbero allora opre d' amore; o » di benevolenza. In quanto agli uomini » non si possono ammettere queste celate » basi, fino a tanto, che tutto ciò che ne » emerge può essere spiegato in altro mo- » do ». (a)

Que-

(a) *Feder ricerche analitiche sul cuore umano t. II. libro 2. p. III. c. IV. §. LXXVIII. e seguent. della traduzione italiana.*

Digitized by Google

Questa dottrina mi sembra falsa. L'esperienza ci fa vedere sempre una certa similitudine nel fisico fra i genitori, ed i proprii figli; perchè una tal similitudine non sarebbe ella un principio primitivo dell' amor paterno, filiale, e di famiglia.

Amor di patria o patriottismo non vuol dir sempre: sollecitudine, premura del ben pubblico; ma consiste sovvente in un certo attaccamento al natio paese, in una certa brama di rivederlo, in una certa preferenza, che in ogni cosa gli si accorda. E tutto ciò può aver luogo, anche senza che si trovi la sua patria più bella, e più perfetta degli altri paesi. Le basi di questo amor patrio sono, secondo Feder, le seguenti.

I. L' amor proprio. Tutto ciò che diciamo *nostro*, vince assai facilmente presso di noi, in confronto di ciò che ci è straniero.

II. L' associazione delle idee unita al potere della propria sperienza ed abitudine. Il natio paese è circondato da molti luoghi, ne' quali fummo sovvente con gran diletto. Il bene, i vantaggi della propria patria si conoscono per esperienza. Agisce finalmente in favor della patria anche l' abitudine; poichè quella sola può appagare quei bisogni, che questa ci ha creati; come di vedere quelle persone, di trovarsi fra quegli

og-

Digitized by Google

oggetti, in mezzo a' quali trovammo lungamente cotanto sollazzo.

III. L' amor di se stesso, e l' interesse proprio, nel caso in cui abbia taluno i proprii più importanti beni, che non può trasportare altrove.

IV. Finalmente la gratitudine e quella lodevole massima, che l' uomo dee procurare di rendersi utile nel luogo in cui trovasi (a).

Il gran Metastasio fa da Serse domandare a Temistocle, che cosa questi tanto ami nella sua patria: questi risponde così:

» Tutto signor; le ceneri degli avi,
» Le sacre leggi, i tutelari Numi,
» La favella, i costumi
» Il sudor che mi costa,
» Lo splendor che ne trassi;
» L'aria, i tronchi, il terren, le mura, i sassi. »

§ XCI. Le passioni sono desiderii violenti: esse dunque muovono con energia la volontà. Ma questa dirige le nostre facoltà intellettuali, e produce delle azioni libere, le quali hanno rapporto alla legge morale, ed alla nostra felicità. Sotto due a-

(a) *Id. cap. v.*

Digitized by Google

aspetti dobbiamo dunque considerare l' influenza delle passioni sul nostro essere intellettuale, in primo luogo riguardo alla conoscenza del vero, in secondo luogo riguardo all' adempimento del dovere, ed al conseguimento della felicità.

I filosofi parlano molto degli errori delle nostre passioni, e de' mali che esse producono. Le passioni, eglino dicono, guastano tutti i nostri giudizii: son esse come gli occhiali coloriti, i quali tingono del loro colore tutte quante le cose, che a traverso di quelli veggiamo. Esaminandosi con attenzione, ciò che per lo più attacca gli uomini ad un' opinione piuttosto che ad un' altra, troveremo, che ciò non proviene dalla cognizione della verità; ma dalle passioni. Questo è il peso, che da una parte dà il tracollo alla bilancia, e ci determina nella maggior parte de' nostri dubbj. Non si richiedono altre prove, dice l' autore dell' arte di pensare, fuorchè quello che ogni giorno vediamo; cioè tenersi per certissime da tutti quelli di una nazione, d' una professione, e di un istituto cose, le quali si giudica altrove da tutti esser dubbiose, ed anche false. Ciò non può nascere da altra cagione, se non perchè piace agli uni di stimar vero ciò, che è loro van-

Digitized by Google

vantaggioso; laddove gli altri non avendovi alcun interesse, ne giudicano in maniera diversa. Questa illusione è ben più evidente, quando cangiansi i nostri affetti. Poichè sebbene le cose sieno le medesime di prima; nulladimeno pare a chi è mosso da qualche nuova passione, che il cambiamento, il quale solamente è accaduto al suo core, abbia cambiato tutte le cose esteriori, che vi hanno qualche relazione. Quanti mai vi sono, i quali più riconoscer non possono alcuna buona qualità naturale o acquistata in coloro, contro a' quali hanno conceputo dell' avversione, o che in qualche cosa si son opposti a' loro sentimenti, desiderii, e interessi? Ciò basta, perchè tutto ad un tratto eglino divengano nel loro concetto temerarii, superbi, ignoranti, sleali, senza onore, senza coscienza. Se amano alcuno, egli è esente da ogni difetto: qualunque cosa egli faccia è giusta; ciò che egli rigetta è falso ed ingiusto. Con ciò si trasportano le proprie passioni negli oggetti, e si giudica, che le cose sono quali la passione vuole, che sieno.

Le passioni molte volte ci menano ad errori. È questa una verità incontrastabile. *Le passioni non poche volte ci menano alla conoscenza della verità.* È questa

sta un' altra incontrastabile verità. Risaliamo all' origine di questi fatti.

Le facoltà elementari della meditazione sono l' analisi e la sintesi. La prima è una condizione indispensabile per la seconda. Quando le passioni son tali, che ci fanno intraprendere un' analisi incompleta dell' oggetto, esse facendoci guardare l' oggetto per alcuni lati solamente, ed occultandoci gli altri lati, ci fanno formare su l' oggetto stesso de' giudizii falsi. Quando le passioni son tali, che ci fanno intraprendere un' accurata analisi dell' oggetto, esse cel fanno conoscere per nuovi lati incogniti agli altri; e menano, in conseguenza, allo scovrimento delle incognite verità. Un principe savio e giusto forma una legge vantaggiosa al bene generale del corpo politico, ma contraria all' interesse personale di qualche classe di cittadini; se gl' individui di questa classe giudicano biasimevole la legge, ciò avviene perchè essi riguardano la legge nel solo rapporto al loro interesse personale, e tralasciano di esaminarla nel rapporto col bene generale della società civile, e col dovere del principe. La passione mena qui a riguardare l' oggetto per alcuni lati, ed a trascurare gli altri lati. Un filosofo di genio appare su la terra: egli insegna nuove verità, propone nuo-

Digitized by Google

nuovi metodi: questi ritrovamenti son contrarii alle dottrine ed a' metodi in vigore: i maestri delle antiche dottrine se ne allarmano, concepiscono dell' avversione per le nuove dottrine, e per l' autore ancora; e senza esaminarle completamente, le rigettano. I loro ragionamenti, in sostanza, si riducono al seguente: se le nuove dottrine fossero vere, noi saremmo stati per tanto tempo nell' errore; la buona opinione che abbiamo concepito di noi stessi, e la nostra gloria, sarebbero senza fondamento. Ciò è contrario alle nostre passioni; le nuove dottrine son dunque false.

Sebbene gli uomini non facciano sempre espressamente questo raziocinio; pure operano in conformità dello stesso. Essi concepiscono un' avversione alle nuove dottrine contrarie alle loro passioni: questa avversione fissa la loro attenzione ad alcune obbiezioni, che contro queste dottrine si possono proporre; e tralasciando di esaminare se le obbiezioni hanno un fondamento solido, decretano subito la proscrizione di ciò, che è nuovo.

Ecco come le passioni ci menano all' errore.

L' aspetto dell' universo commuove l' anima grande di Newton: egli concepisce la

la forte passione di conoscere le leggi dei fenomeni fisici; ed il sistema dell' universo: egli intraprende penose meditazioni: decompone la luce: detta le leggi agli astri, e pesa l' universo. Una forte passione di conoscere, e quella della gloria letteraria, facendo considerare l' oggetto per tutti i lati, fanno progredire le scienze.

Ecco come le passioni conducono allo scovrimento della verità.

§. XCII. *Le passioni menano alcune volte ad azioni detestabili.* È questa una verità di fatto. E senza offendere con recenti esempii l' attuale generazione degli uomini, le proscrizioni di Silla, e di Mario; gli errori del triumvirato, ne sono un esempio sufficiente.

Le passioni menano alcune volte ad azioni generose, ed utili alla società. È questa pure una verità di fatto. Se l' ambizione, la vendetta, l' invidia, l' avarizia, spingono ad azioni abominevoli; l' amor della verità, quello della gloria, quello della patria, e del genere umano presentano il quadro consolante di azioni lodevoli. I felici effetti, che l' amor della gloria, e quello della patria produsse ne' greci, e ne' romani ne sono un chiaro esempio.

Vi sono passioni, che spingono ad a-

Digitized by Google

azioni male in se stesse, e riguardo al fine. Ve ne sono di quelle, che spingono ad azioni buone in se stesse, e viziose riguardo al fine. Ve ne sono finalmente di quelle, che spingono ad azioni buone tanto in se stesse, che riguardo al fine. La vendetta, per cagion di esempio, spinge ad azioni che sono male tanto in se stesse, perchè nocevoli agli altri, quanto riguardo al fine, poichè proporsi per fine il male altrui è un proporsi un fine vizioso. Se un uomo insegna agli altri la verità pel solo fine del lucro, l' avarizia, in tal caso, spinge ad un' azione buona in se, ma malvaggia riguardo al fine. Se poi un tal uomo insegna la verità pel bene de' suoi simili, allora la passione dell' altrui ben essere spinge ad un'azione, che è lodevole non solamente in se stessa; ma eziandio riguardo al fine. Con questa distinzione possono regolarsi tutti i giudizii riguardo agli effetti morali delle passioni.

I cinque desiderii primitivi, de'quali abbiamo parlato, sono incessantemente, come disposizioni naturali, nell' uomo. Con essi soli l' uomo non è ancora nello stato di passione. Si potrebbe qui domandare: l' uomo, nello stato attuale della sua morale esistenza, potrebbe egli operare, e menar la vita, mosso

sola-

Digitized by Google

solamente da questi desiderii e senza di essere agitato da passione alcuna? Io credo di dovere rispondere affermativamenle alla proposta questione. Suppongo, che un individuo del genere umano, sia solamente occupato, a soddisfare i bisogni primitivi della propria conservazione; che egli travagli a provvedersi di che soddisfare la sua fame, e la sua sete; ed a garentirsi dalle impressioni dolorose de' corpi, che lo circondano; che egli abbia una compagna del talamo; io posso ben concepire, che costui menerà la sua vita mosso da' soli desiderii; e che il tumulto degli affetti sarà lungi dal suo core. Lo stato selvaggio, sebbene contrario alla destinazione dell' uomo, non è impossibile; ed ha alcune volte avuto la sua esistenza. In un tale stato io non concepisco nell' uomo altri mobili, i quali spieghino la loro influenza su la volontà, se non che i desiderii primitivi, ed alcuni solamente di essi.

In un tale stato senza passioni l' uomo non può esercitare alcuna influenza notabile sul genere umano: egli non farà alcun passo verso il suo perfezionamento morale: egli vive e muore a se solo, ed il germe del suo perfezionamento morale resta infecondo.

Supponiamo ora, che alcuni de' desiderii

Digitized by Google

desiderii primitivi divengano passioni, è necessario di supporre, che uno o più desiderii divengano passione. Nel primo caso l' uomo avrà un piano o sistema di condotta, a cui si riporterà nella scelta delle cose, che dee ricercare. Egli eserciterà un' influenza notabile o felice o funesta su i suoi simili: egli farà de' passi verso il suo moral perfezionamento o de' passi in direzione contraria.

Se poi l' uomo sarà agitato da più passioni, fa d' uopo considerare due casi; o queste passioni sono convergenti, ed allora maggiormente l' uomo serberà l' unità nel piano della sua condotta. La passione della gloria, per cagion di esempio, può concorrere colla passione della scienza e con quella della patria, per muovere la volontà alle stesse azioni. Se le passioni saranno contrarie, vi sarà più unità nel piano di condotta, secondo che l' una sarà più dominante su l' altra; e ve ne sarà meno a proporzione che le passioni si uguagliano.

Supponiamo finalmente l' uomo animato da una passione dominante; se l' amore che egli avrà per l' oggetto della sua passione sarà maggiore dell' amor naturale della propria vita, io chiamo una siffatta passione con Elvezio *passione forte*.

L'

Digitized by Google

L' esistenza delle passioni forti è incontrastabile. La storia greca, e la romana ce ne somministrano molti esempii.

» Ami tanto la vita e sei romano?
» In più felice etade agli avi nostri
» Non fu cara così. Curzio rammenta
» Decio rimira a mille squadre a fronte.

» Vedi Scevola all' ara. Orazio al ponte.
» E di Cremera all' acque.
» Di sangue e di sudor bagnati e tinti
» Trecento Fabj in un sol giorno estinti, (a)

La storia de' maccabei nel vecchio testamento e quella de' martiri della chiesa nel nuovo, ne sono ancora un esempio luminoso. Che cosa è mai un martire della religione, se non che un uomo animato della forte passione della gloria di Dio, e del Redentore Divino?

Senza passioni forti nulla vi sarebbe di grande, e di sublime, in grado eminente nelle imprese degli uomini; sia in bene, sia in male.

Quando si dice ad uno studioso della filosofia: a che fine fate voi tanti travagli, che

[a] *Metast. Cat. in Utica.*

Digitized by Google

che non vi recano alcun guadagno? applicatevi alla giurisprudeuza, alla medicina ec. se volete esser ricco. Se l' amor del guadagno lo colpisce è segno, che costui non ha una passione nè dominante, nè forte per la scienza. Tali uomini non si eleveranno molto al di sopra dell' ordinario. La scienza nulla ha da sperare pel suo progresso da costoro. Finchè l' uomo di lettere non dirà nel suo cuore: *Il sapere mi è più caro che la vita. Questa mi diviene odiosa coll' ignoranza*; egli non diverrà grande giammai, egli non potrà occupare uno de' primi posti nel tempio della gloria letteraria.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO VIII.

Della Religione.

§. XCIII. Io non conosco che una sola religione, che sia la vera; è questa appunto il cristianesimo. Io l'esamino qui solamente nel suo rapporto col cuore umano.

La religione è il dono più augusto della beneficenza del Creatore, per condurci alla virtù, ed alla felicità. Essa ci annuncia due specie di dommi, che servono a questo doppio oggetto: una contiene quelli che la ragione può anche insegnarci; l'altra quelli che sono al di sopra della ragione. Il domma della provvidenza, quello dell' immortalità dell' anima, i precetti della più pura morale, sono dommi della prima specie. Il domma della redenzione e della Divina natura del Mediatore son dommi della seconda specie.

Il benefizio della rivelazione pe' primi dommi consiste in ciò che ella li conferma, li annuncia in un modo positivo, li sanziona, e dilegua su l' oggetto qualunque incertezza. Pe' secondi ella riempie il vôto, che la ragione ci lascia su di alcuni punti, e po-

Digitized by Google

nendo in armonia le nostre affezioni, soddisfa tutti i bisogni del cuore umano.

Se l' avidità ammassa i tesori sopra tesori pe' ricchi; se questi chiudono le orecchie a' clamori dell' indigenza; se la terra sembra alcune volte negare il menomo sostentamento al povero; io apro il vangelo della salute e leggo.

» Gettate lo sguardo sopra gli uccelli
» dell' aria; i quali non seminano, nè mie-
» tono; nè empiono granai; e il vostro Pa-
» dre celeste li pasce. Non siete voi assai
» da più di essi?

» Ma chi è di voi, che con tutto il suo
» pensare, possa aggiuntare alla sua sta-
» tura un cubito?

» Non vogliate dunque angustiarvi di-
» cendo: cosa mangeremo, o cosa berremo,
» o di che ci vestiremo? Imperocchè tali
» sono le cure de' gentili. Ora il vostro pa-
» dre sa, che di tutte queste cose avete bi-
» sogno.

» Cercate adunque in primo luogo il
» regno di Dio, e la sua giustizia: e avrete
» di soprappiù tutte queste cose.

» Chi è mai tra voi, che chiedendogli
» il suo figliuolo del pane, gli porga un
» sasso? E se gli domanderà un pesce, gli
» darà egli una serpe? Se adunque voi,

cat-

Digitized by Google

» cattivi come siete, sapete dare de' beni
» che vi sono dati a' vostri figliuoli; quanto
» più il padre vostro, che è ne' cieli, con-
» cederà il bene a coloro, che glielo do-
» mandano. (a)

Ecco come la religione col domma della rassegnazione all' ordine della Provvidenza, e colla fiducia in questa, ci sostiene ne' mali irreparabili, e presta alla virtù il più potente soccorso, e nell' afflizione il più dolce sollievo.

§. XCIV. Se la forza e l' ingiustizia aggrava su di noi il suo giogo di ferro, il vangelo vien tosto, in nostro soccorso, e ci annucia.

» Beati coloro che piangono: perchè
» questi saranno consolati. Beati quelli,
» che hanno fame, e sete della giustizia:
» perchè questi saranno satollati. Beati quei
» che soffrono persecuzione per amore del-
» la giustizia: perchè di questi è il regno
» de' Cieli. (b)

Ecco come il cristianesimo col domma

(a) *Matth. cap. VI. e VII.*

(b) *Matth. cap. V.*

Digitized by Google

ma dello stato futuro, viene in soccorso della virtù infelice.

Ma qual morale esso predica agli uomini? Sempre sono stato colpito da questa sentenza dell' Apostolo S. Giacomo: « Religione pura ed immacolata, nel cospetto » di Dio, e del Padre è questa, di visitare » i pupilli, e le vedove nella loro tribolazione e di conservarsi puro da questo secolo. (*a*)

Il cristianesimo ci comanda il più puro e disinteressato amore degli uomini, e con questa legge di amore saranno, nello stato futuro giudicati tutti gli uomini. L' eterno legislatore e giudice dirà a' virtuosi: « venite benedetti dal padre mio, prendete » possesso del regno preparato a voi sin dalla fondazione del mondo. Imperocchè ebbi fame, e mi deste da mangiare: ebbi » sete, e mi deste da bere: fui pellegrino » e mi ricettaste. Ignudo, e mi rivestiste: » ammalato, e mi visitaste: carcerato e » veniste da me. (b)

Lo

(a) *C*, 5. *v*. 7.

(b) *Matth. c. xxv.*

Lo stesso giudice divino rimprovererà a' reprobi la durezza del loro cuore nell' omissione delle opere di beneficenza.

Il domma dell' universale giudizio degli uomini è una conseguenza, ed una spiegazione della massima della ragion prattica. *La virtù merita premio. Il vizio merita pena.* Inoltre esso è analogo ad un bisogno del cuore umano. Quante volte noi vediamo, che l' innocente apparisce colpevole al cospetto degli uomini, ed il reo apparisce innocente; noi ne siamo disgustati, e vorremmo, che un tal disordine morale fosse riparato. L' universale giudizio soddisferà ad un tal bisogno del cuore umano. Allora l'ordine morale comparirà nella sua integrità e bellezza; e la Provvidenza sarà giustificata agli occhi del genere umano.

§. XCV. La sola religione lascia alle colpe umane la speranza indefinita del perdono, questa speranza che il mondo nega ad esse sovvente, che la coscienza sembra alcune volte rifiutare all' uomo delinquente, questa speranza riparatrice indispensabile per guarire le ferite delle colpe, e per renderle profittevoli.

La nostra ragion prattica ci grida. Il vizio merita pena. Il rimorso interiore ci accusa di delitti già fatti, e pe' quali non

vi

Digitized by Google

vi è rimedio, che non sieno fatti. In questo stato di cose domando alla filosofia: che farà l' uomo? Crederà egli che i suoi delitti sono imperdonabili? Ma lo stato di disperazione è contrario al perfezionamento morale, a cui l' uomo è destinato e tende incessantemente. Crederà egli, che i suoi passati delitti non avranno alcun peso nella bilancia dell' eterna giustizia? Ma ciò è contrario alla massima. *Il vizio merita pena.* Uomini tormentati da' rimorsi delle vostre colpe passate consolatevi. La giustizia e la misericordia divina si han date un bacio scambievole: un Redentore Divino ha soddisfatto col prezzo del suo sangue, per tutte le colpe del mondo: pentitevi de' falli trascorsi, invocate il Mediatore Celeste, confidate nel valore infinito della sua mediazione, e voi sarete salvi.

L' impeccabilità dell' uomo è una chimera. La conoscenza del rimedio per le colpe commesse è una conoscenza necessaria per la nostra virtù, e per la nostra felicità. La disperazione pe' falli passati renderebbe l' uomo vieppiù vizioso, ed infelice. Questa conoscenza la filosofia non può darla; o almeno non può darla con certezza, e completamente. Come conoscere colla ragione il mezzo di espiare i nostri peccati? Si

po-

Digitized by Google

potrà forse congetturare, che la disperazione non può esser permessa; ma come accordare ciò colla giustizia punitrice? Le leggi umane condannano, per alcuni delitti, un uomo alla morte, malgrado i segni del suo pentimento.

Il vangelo riempie questo vôto della filosofia: e lo riempie ammirabilmente. Il vangelo è dunque divino. Esso soddisfa a tutti i bisogni della nostra ragion prattica.

Oh! come è consolante il vangelo su di questo punto importante per la nostra virtù, e per la nostra felicità! « Se dire» mo, che non abbiam colpa, noi inganniamo noi stessi, e non è in noi verità. Se » confessiamo i nostri peccati, egli è fe» dele e giusto, per rimetterci i nostri pec» cati, e mondarci da ogni iniquità. Se al» cuno avrà peccato, un avvocato abbiamo » presso del Padre Gesù Cristo il giusto. Ed » egli è propiziazione pe' nostri peccati: nè » solamente pe' nostri, ma anche per quel» li di tutto il mondo. (a)

La parabola della pecorella smarrita, quella del figliuol prodigo (b] il fatto della donna

(a) *S. Giov. lett. I. c. I. e II.*
(b) *Luca XVI.*

Digitized by Google

donna adultera (a) son molto consolanti per i peccatori.

Allora che s' intraprende la grande opera della conversione, s' incontrano molti ostacoli per parte delle nostre inclinazioni, e degli abiti cattivi contratti.

Questi ostacoli potrebbero produrre lo scoraggiamento del peccatore. Il vangelo ci annunzia, che Dio è pronto ad ajutarci, e che ci dispensa la sua grazia medicinale, purchè noi con umiltà di cuore gliela domandassimo. « Se alcuno di voi è bisogno-
» so di sapienza, la chieda a Dio, che dà
» a tutti abbondantemente, e nol rimpro-
» vera: e saragli conceduta, Ma chieda con
» fede senza niente esitare. (b)

Giovanetti non vi lasciate sedurre da una falsa filosofia: siate fedeli al Vangelo, ed alla Chiesa di Gesù Cristo, la quale è il fondamento, e la colonna della verità.

§. XCVI. È tempo di dar termine a questi elementi. Ne' quattro tomi antecedenti abbiamo trattato la filosofia teoretica, ed abbiamo risposto alla domanda: *che cosa poss' io sapere*? In questo quinto ed ultimo

(a) *Giov. VIII.*
(b) *S. Giacomo cap. I.*

Digitized by Google

mo volume abbiamo trattato gli elementi della filosofia prattica. Con ciò abbiamo risposto a queste altre due domande: *che cosa debbo io fare? che cosa posso io sperare?* Abbiamo fatto l' analisi delle idee del dovere e della legge, di quelle del merito, del demerito, del bello, e del sublime. Abbiamo, in conseguenza stabilito i fondamenti dell' etica, e dell' estetica. Abbiamo esaminato la natura della volontà, e la sua influenza nell' intelletto; e similmente abbiamo esaminato l' influenza dell' intelletto nella volontà. Abbiamo perciò, in questi elementi, fatto l' analisi dell' essere intellettuale, e morale dell' uomo.

Fine del quinto, ed ultimo volume.

Digitized by Google

Digitized by Google

INDICE

CAPITOLO I.

Dell' influenza della volontà su l' intelletto.

§ I. *La filosofia teoretica è la scienza dell' intelletto. La filosofia pratica è la scienza della volontà.*

§ II. *La volontà influisce su l' intelletto; e l' intelletto influisce su la volontà.*

§ III. *Posta l' azione degli oggetti esterni su certi organi sensorii, la senzazione che nasce è necessaria, ed indipendente dalla volontà. Lo spirito, potendo esporre o sottrarre il proprio corpo all' azione degli oggetti esterni, esercita con tal mezzo la volontà il suo impero su le sensazioni. Vi sono sensazioni, che sebbene nascano da azioni o da omissioni volontarie; pure essendo imprevvedute, si debbono riguardare come involontarie. I desiderii, che nascono da sensazioni volontarie son volontarii nella loro causa.*

§ IV, e V. *L' attenzione è sotto l' influenza della volontà. Pel potere di astrarre, di cui è dotato lo spito, la volontà produce tanti piaceri, e dispiaceri fattizii. La volontà dirigendo l' attenzione influisce con questo mezzo su la coscienza de' nostri pensieri. La volontà esercita quell' impero su l' immaginazione, che esercita su la sensibilità, e su l' analisi, dalle quali facoltà l' immaginazione dipende.*

§ VI. *La comparazione è volontaria; ma il risultamento della comparazione è necessario.*

Digitized by Google

§ *VII. L' influenza della volontà su l' intelletto è una verità sperimentale e contingente. Vi ha un' ignoranza vincibile, ed un' ignoranza invincibile.*

CAPITOLO II.

Dell' influenza dell' intelletto su la volontà.

§ *VIII. La volontà sotto certi riguardi dipende dall' intelletto; e sotto certi altri riguardi influisce nell' intelletto. Non può darsi alcun atto di volere senza percezioni; laddove si danno percezioni indipendentemente dalla volontà.*

§ *IX. Alcuni filosofi definiscono il desiderio:* l' inclinazione dell' anima verso un dato oggetto, *o pure:* la tendenza ad una percezione preveduta. *Una siffatta definizione non ci presenta una nozione chiara e distinta del desiderio.*

§ *X. Il desiderio non è diverso dalle percezioni piacevoli, e dispiacevoli; ma esso è uno stato dell' anima misto di piacere, e di dolore.*

§ *XI, XII, e XIII. Secondo Wolfio tutti i nostri desiderii tendono a produrre un cambiamento nello stato del nostro intelletto. Questa dottrina è falsa. Vi sono desiderii, che hanno per fine ultimo il cambiamento dello stato dell' anima de' nostri simili.*

§ *XIV. Vi sono de' desiderii primitivi, i quali precedono il possesso o il godimento attuale dell' aggetto piacevole. Questi si chiamano* istinti.

§ *XV. È falso, che ogni piacere sia il termine del dolore.*

§ *XVI, e XVII. Si stabiliscono cinque desiderii primitivi nell' uomo, l' appetito de' piaceri de' sensi, il desiderio della propria eccellenza, la curiosità, il desiderio della gloria, il desiderio dell' altrui ben essere.*

Digitized by Google

§ *XVIII. L' uomo si forma l' idea di un bene sommo, applicando all' idea generale di bene l' idea dell' assoluto, o dell' infinito.*

§ *XIX, e XX. L' uomo non può volere il dolore per se stesso. Vi ha un conflitto sovvente fra le decisioni della ragione, ed i nostri desiderii. Quando le decisioni della ragione non sono, in questo conflitto, seguite da un desiderio di seguirle, che sia maggiore del desiderio opposto, la ragione resta vinta nella pugna.*

CAPITOLO III.

Del bene, e del male morale.

§ *XXI. La ragione esercita l' influenza su la volontà anche come legge morale. Secondo alcuni filosofi il nostro ben essere è il principio supremo della legge morale: questa non può comandarci altro, che il nostro ben essere. I nostri doveri sono, secondo questa dottrina, i mezzi per esser felice. L' obbligazione morale consiste nella connessione del piacere, e del dolore colle nostre libere azioni, e nella necessità morale di operare in un certo modo per esser felice.*

§ *XXII. Si espone il sistema di Wolfio su la morale. Il piacere consiste nella percezione intuitiva confusa della perfezione. Il tedio nella percezione intuitiva confusa dell' imperfezione.*

§ *XXIII, XXIV, XXV. Secondo Wolfio il principio che serve a far conoscere le azioni buone, e le azioni male è il seguente:* Fa quelle cose, le quali rendono più perfetto il tuo stato, lascia di fare quelle cose, le quali rendono più imperfetto il tuo stato. *Gli usi delle cose naturali sono i fini di esse, nella sapienza di Dio. L' uomo può determinare le sue azioni libere o per gli stessi fini naturali; o per*

Digitized by Google

fini diversi: nel primo caso le sue azioni son buone, nel secondo son cattive. Il fine generale per cui Dio creò l' universo è la manifestazione delle divine perfezioni. Da queste proposizioni Wolfio deduce i doveri verso degli altri, e verso di Dio.

§ *XXVI. L' uomo, secondo Elvezio, opera necessariamente mosso unicamente dal piacere, o dal dolore fisico. Il rimorso non è altro, se non che la previdenza de' dolori fisici, a cui l' azione chiamata delitto ci espone. Antecedentemente alla formazione delle società civili non esiste nè virtù, nè vizio. Quando il legislatore sa formare una legislazione, egli spinge necessariamente il cittadino, a proccurare il proprio ben essere proccurando il bene generale. Così nasce la virtù. La virtù ed il vizio son dunque l' effetto necessario delle leggi positive, e questi abiti son limitati alla propria nazione.*

§ *XXVII. Vi sono nell' uomo due principii determinanti della nostra volontà, la felicità ed il dovere.*

§ *XXVIII, e XXIX. Vi sono azioni moralmente buone, e moralmente male. Una siffatta distinzione è fondata su la natura dell' uomo. Il sistema elveziano è falso. Vi ha una giustizia, ed un' ingiustizia universale, indipendentemente dalle leggi positive.*

§ *XXX. I postulati ed i problemi matematici, e filosofici, esprimono solamente la possibilità di alcune operazioni. Il dovere contiene la necessità di fare, o di non fare. Il dovere sorge nell' interiore dell' uomo, e questa nozione di dovere non può venirci dagli oggetti.*

§ *XXXI. Le due massime:* Sii giusto. Sii benefico, *sono principii primitivi della nostra ragion legislativa.*

§ *XXXII. Subordinando il dovere al personale interesse, si distrugge la moralità delle azioni.*

Digitized by Google

CAPITOLO IV.

De' rapporti fra la virtù, e la felicità.

§ *XXXIII. Quando l' uomo virtuoso fa il proprio dovere, la percezione piacevole di questo previene, accompagna, e segue l' azione.*

§ *XXXIV. La massima*: la virtù è premio a se stessa, ed il vizio è pena a se stesso, *è contraria all' esperienza.*

§ *XXXV. La propria felicità non è, secondo Kant, oggetto della legge morale. L' opinione contraria sembra doversi abbracciare. La propria felicità può subordinarsi a quella de' nostri simili. Vi sono, in conseguenza, de' doveri verso di noi stessi, verso degli altri uomini, e verso di Dio.*

§ *XXXVI, e XXXVII. Si esamina se la morale è fondata sul sentimento, o su la ragione. Hume insegna, che la ragione si limita a presentare allo spirito l' azione colle sue conseguenze, e colle sue relazioni; ma che dopo di ciò appartiene al sentimento il mostrarne la moralità; un sentimento piacevole eccitato dall' aspetto dell' azione la fa riguardare come buona, un sentimento dispiacevole la fa riguardare come mala. Questa dottrina è falsa. La moralità dell' azione suppone il precetto, ed un tal precetto non può derivare dal sentimento. I precetti morali son giudizii sintetici, che costituiscono la nostra ragion pratica come legislatrice. In questi giudizii la ragione aggiunge all' azione la nozione del dovere.*

§ *XXXVIII. La virtù merita premio. Il vizio merita pena. Son queste due massime primitive della nostra ragion pratica. Nella coscienza di esse, e de' morali precetti si contiene la coscienza della libertà. Abbiamo, indipendentemente da ciò, un sentimento della nostra libertà. Questa consiste nel potere di non vo-*

Digitized by Google

lere ciò che si vuole, o di volere ciò che non si vuole.

§ *XXXIX, e XL. Il sentimento della nostra attività nel volere prova, che noi siamo attivi ne' nostri voleri. I motivi non sono il principio efficiente de' nostri voleri. Secondo Leibnizio l' uomo non potrebbe scegliere fra due motivi uguali: lo potrebbe secondo Clarke ed altri filosofi.*

§ *XLI, e XLII. I fatalisti pensano, che le leggi, i premii, e le pene, possono stare insieme colla necessità delle nostre azioni volontarie. L' idea del merito, la quale è, riguardo all' origine, soggettiva suppone la libertà. Nella coscienza dunque di questa massima:* la virtù merita premio; il vizio merita pena, *si contiene la coscienza della libertà. L' immortalità dell' anima è necessaria, acciò la massima enunciata avesse un valore reale.*

§ *XLIII; e XLIV. L' esperienza c' insegna, che le tendenze dell' uomo non sono defraudate dell' oggetto corrispondente. Questa verità prova l' immortalità dell' anima. Sebbene si concedesse la materialità del soggetto pensante, non ne seguirebbe la mortalità di esso.*

CAPITOLO V.

Si deducono da' principii esposti, tutti i doveri dell' uomo.

§ *XLV, e XLVI. Due sono gli oggetti della moral filosofia, uno è di additarci i mezzi per esser virtuosi, l' altro di additarci i mezzi per esser felici. Pel primo oggetto è necessaria la conoscenza de' nostri doveri. È un fatto, che i principii generali della morale sono noti, ed annunciati a tutti gli uomini*

Digitized by Google

dalla voce interiore della propria ragion pratica. È un altro fatto, che su di alcune proposizioni morali si disputa da' filosofi. È un terzo fatto, che si sono generalmente introdotti ne' popoli degli errori di morale.

§ *XLVII, e XLVIII. La ragion pratica riguardata come legislatrice prende il nome di* coscienza; *riguardata come calcolatrice del nostro interesse prende nome di* prudenza. *La coscienza può risolversi in un sillogismo, in cui la maggiore è la legge, la minore l' azione o da farsi, o fatta, l' illazione è la proposizione, che enuncia esser l' azione o permessa, o vietata, o doverosa. Il difetto di attenzione a' dettami della coscienza produce l' inavvertenza al delitto, o l' ignoranza, e l' errore. Tutto ciò che si fa contro la coscienza è sempre un male; ma non tutto ciò che si fa secondo la coscienza è sempre bene. La regola de' costumi è la coscienza retta.*

§ *XLIX. La confusione dell' utile col giusto, e coll' onesto è una seconda sorgente di errori, riguardanti le nostre azioni, e le azioni de' nostri simili.*

§ *L, e LI. La stessa confusione è una delle cause dell' incertezza di molti punti di morale. La seconda causa è la complicazione degli oggetti della morale.*

§ *LII. Il diritto è la libertà di fare ciò che non è contrario alla legge. Vi sono diritti ingeniti, diritti acquistati per fatti legittimi, e diritti venuteci per patti. I diritti ingeniti sono, diritto della propria conservazione, diritto della propria perfezione o felicità, diritto di libertà in fare tutto ciò che si giudica condurre alla propria conservazione, e felicità, diritto di proprietà su di ciò che si acquista legittimamente. Il diritto imperfetto di esser soccorso è pure un diritto ingenito. Il diritto all' altrui stima, meritandola, è pure un diritto ingenito.*

§ *LIII. Il precetto*: non offendere alcuno, *equivale a questo positivo*: serba i diritti. *Questo ha relazione*

Digitized by Google

a due specie di doveri; alcuni hanno luogo dopo di aver offeso gli altrui diritti; altri hanno luogo dopo l' acquisto di certi diritti pe' patti. La legge: serba i patti *nasce dall' altra* serba i diritti. *L' errore, ed il dolo invalidano i patti. Si questiona se il timore ingiustamente incusso renda invalide le promesse. Si cerca, se il patto su di cose illecite obbliga a dare il prezzo convenuto.*

§ *LIV, e LV. I contratti sono o gratuiti, o permutatorii. La donazione, il commodato, il precario, il mutuo, il mandato, la fidejussione son contratti gratuiti. Colui che riceve un benefizio ha il dovere della gratitudine.*

§ *LVI. Ogni contratto, nel quale non si vuol ricever meno di quello che si dà, nè dar più di quel che si riceve, chiamasi permutatorio. I quattro contratti innominati.* vi dò acciò mi diate, fo acciò facciate, dò acciò facciate, fo acciò diate, *sono permutatorii. I contratti gratuiti possono cambiarsi in permutatorii: si disputa se sia lo stesso del mutuo.*

§ *LVII. Ne' contratti permutatorii si richiede l' uguaglianza fra ciò che si dà, e ciò che si riceve. Il bisogno di una cosa facile ad esser trasportata ovunque, fece pensare ad un rappresentante del valore delle cose. La facilità del trasporto dell' argento, e dell' oro, la durata, e la bellezza di questi metalli, li fecero generalmente adottare per rappresentante: da ciò ebbe origine la moneta, la quale è ben definita, per un pezzo di metallo di determinato peso e finezza, di un dato nome, che ha un dato valor numerario, con pubblico impronto, per servire d' istrumento a misurare il valore di tutte le cose, e di tutte le fatiche, le quali sono in commercio.*

§ *LVIII. Non si può comprare ad un prezzo convenzionale minore del giusto prezzo, nè vendere ad un prezzo maggiore.*

§ *LIX. L' uomo ha in se stesso le tendenze, i mezzi,*

Digitized by Google

e la legge di vivere in società co' suoi simili. Si disputa, se il contrarre matrimonio sia un precetto.

§ *LX. La società del matrimonio è, per natura, permanente; ma non indissolubile. La poliandria è contraria alla legge naturale; ma non già la poligamia. Il regime della famiglia appartiene al maschio. La potestà paterna è limitata sino allo stato adulto de' figli.*

§ *LXI. La tendenza al ben essere spinge l' uomo allo stato di civil società. Questa ha bisogno di un individuo morale, che abbia il diritto di far leggi, e di farle eseguire. Un tale individuo è il Sovrano.*

§ *LXII. La sovranità è dotata di tre poteri, del legislativo, del giudiziario, del coattivo. I due ultimi sono gli elementi del potere esecutivo. Le diverse forme di governo dipendono dalla diversità del soggetto, in cui risiede il potere legislativo. La legge di natura non ha determinato alcuna forma di governo. La forma più antica è la monarchia. I sovrani hanno fra di loro de' doveri, e de' diritti Quella parte della moral filosofia, che ne tratta, chiamasi* diritto delle genti.

§ *LXIII. Il culto interno, ed il culto esterno verso di Dio è un dovere naturale. L' ateismo, l' idolatria, la superstizione, la bestemmia, son delitti contrarii a' più sacri doveri della legge di natura.*

CAPITOLO VI.

De' mezzi per esser felice.

§ *LXIV. Le regole della prudenza sono le seguenti: un piacere il quale ci priva di un piacere maggiore, è un male. Un piacere, che ci cagiona un dolore più grande è un male. Un dolore, che ci toglie un dolore maggiore è un bene. Un dolore, che ci pro-*

Digitized by Google

duce un maggiore piacere é un bene. I piaceri possono paragonarsi fra di essi: lo stesso dee dirsi de' dolori. Possono ancora paragonarsi i piaceri co' dolori. La grandezza del piacere, e del dolore si misura dal prodotto dell' intensità di queste affezioni per la loro durata. Possiamo aver misure esatte della durata; ma non già dell' intensità, sebbene in molti casi siam sicuri di un' intensità maggiore nel piacere che nel dolore, o di un' intensità maggiore nel dolore, che nel piacere.

§ *LXV. La somma de' piaceri in questa vita é maggiore della somma de' dolori.*

§ *LXVI. Le cause per le quali l' uomo nella scelta de' beni e de' mali s' inganna, sono: la mancanza di attenzione a tutte le circostanze degli oggetti circa i quali si versa la scelta; la diversa impressione che i beni ed i mali ci fanno, secondo la minore o maggior lontananza dal futuro in cui si prevedono; l' ignoranza e l' errore su gli effetti che seguono dalle nostre azioni.*

§ *LXVII. I piaceri de' sensi son passaggieri. I piaceri che nascono dalla conoscenza della verità, e dalla pratica della virtù son costanti. I piaceri de' sensi colla ripetizione diminuiscono d' intensità. Avviene il contrario ne' piaceri che nascono dalla conoscenza della verità, e dalla pratica della virtù. I primi piaceri possono, per se stessi, esser cagione di dolori sensibili. I secondi non producono giammai per se stessi de' dolori della stessa spezie. I primi fuori del caso in cui servono a ristorare le forze del corpo, e quelle dello spirito, non conducono giammai ad altri piaceri. I secondi possono condurre ad altri piaceri.*

§ *LXVIII. I rimedii ne' mali irreparabili sono la pazienza, la distrazione, la temperanza, la fiducia nella Provvidenza.*

§ *LXIX. Per non cadere in preda de' mali, fa d' uo-*

Digitized by Google

po non operare senza consultare la ragione come coscienza, e poi come prudenza.

§ *LXX. Per esser felice su questa terra è sufficiente il soddisfare i primitivi bisogni, e l' esercitare le facoltà intellettuali.*

§ *LXXI. La coscienza dell' esercizio delle facoltà intellettuali è un sentimento piacevole Questo esercizio non solamente produce il piacere della conoscenza del vero, e quello dell' invenzione; ma eziandio, il piacere del bello.*

§ *LXXII, e LXXIII. Il* bello fisico *è un oggetto composto il quale ci desta un complesso di sensazioni piacevoli, che possiamo l' una dall' altra distinguere, e che concorrono tutte a formare nell' anima una modificazione piacevole. Il bello fisico è o semplice, o complesso. Il primo è relativo ad un solo senso, ed è il* bello ottico, *ed il* bello acustico. *Il secondo è relativo a più di un senso.*

§ *LXXIV. L' immaginazione concorre a produrre il piacere del bello fisico, e del bello artificiale. Vi ha negli uomini una diversa* sensibilità, *la quale consiste nel potere diverso di legare cogli oggetti presenti de' piaceri, o de' dolori passati. Questa diversa sensibilità produce la differenza fra i caratteri degli uomini.*

§ *LXXV. Malgrado la differenza delle sensazioni tutti gli uomini in alcune circostanze cercano o fuggono gli stessi oggetti. Tutti negli oggetti composti richiedono, che le parti doppie sieno uguali e simili; e che le parti uniche sieno ad un ugual distanza dalle parti doppie. Tutti, nelle opere dell' arte, provano piacere nella semplicità de' mezzi che conducono al fine. Vi è dunque un bello fisico, ed artificiale per tutti gli uomini.*

§ *LXXVI., e LXXVII. Coll' associazione accidentale delle idee si può rendere ragione della varietà*

Digitized by Google

del gusto. Vi ha un gusto passivo, un gusto attivo, ed un gusto d' invenzione.

§ *LXXVIII. Le facoltà di analisi, e di sintesi formano un bello poetico, che non può esser sommesso a' sensi. È un errore il credere, che il bello poetico consista nell' imitazione perfetta della bella natura. L' uomo ha una mirabile propensione ad animare tutti gli oggetti, che sono inanimati. Da ciò nasce il piacere che si trova nella* prosopopeja; *e nell' udire in poesia il linguaggio che si presta alle cose prive di sensibilità, o di ragione.*

§ *LXXIX., e LXXX. Vi è un bello risultante dalla sintesi ideale. Le rappresentazioni degli oggetti brutti possono in conseguenza, esser belle. Il bello delle comparazioni, e delle antitesi è un bello ideale.*

§ *LXXXI. L' unità sintetica del pensiere, e la tendenza delle diverse parti del pensiere, nel modo il più semplice, verso il fine, che l' autore ha in veduta, sono due regole invariabili del bello delle composizioni letterarie.*

§ *LXXXII., LXXXIII., LXXXIV. La chiarezza, e la precisione del discorso, sono altre due regole invariabili del bello dell' enunciate composizioni. In alcuni casi, per serbar queste regole, si dee ricorrere alla costruzione figurata. Le quattro regole di cui abbiamo parlato, ci sembrano sufficienti, a rendere ragione delle differenti bellezze delle letterarie composizioni. Vi sono quattro specie elementari di bellezza, la fisica, la poetica, l' ideale, e quella di perfezione. Il bello, in generale, consiste in una certa unità nella varietà.*

§ *LXXXV. Il piacere del sublime è diverso dal piacere del bello. Il primo è un effetto dell' idea di grandezza. La grandezza è o di estensione o di potenza. La potenza è o fisica, o intellettuale o morale. L' idea di ciascuna di queste grandezze produce il su-*

Digitized by Google

blime. La dottrina del bello, e del sublime si chiama estetica. *Per aumentare la somma de' piaceri fa d'uopo, quando non manca il necessario, passar la vita nella conoscenza della verità, nella pratica della virtù, e nel gustare gl' innocenti piaceri del bello.*

CAPITOLO VII.

Delle Passioni.

§ *LXXXVI. Alcuni oggetti ci sono piacevoli, o dispiacevoli per natura; alcuni altri lo sono perchè conformi, o contrarii alle nostre passioni. Dugald Stewart distingue le nostre tendenze primitive in appetiti, desiderii, ed affezioni. Tutte queste diverse specie di tendenze si possono ridurre alle cinque tendenze da noi enunciate. Quando queste cinque tendenze divengono violenti si chiamano* passioni.

§ *LXXXVII, Tutte le passioni sono o amore o odio. Vi sono passioni secondarie; e queste nascono dall'associazione delle idee.*

§ *LXXXVIII. L'impressione del bello, unita alla propensione naturale pel sesso diverso, produce la passione mista chiamata* amore. *Dall' amore nasce la* gelosia.

§ *LXXXIX. Dalla curiosità nasce l' ammirazione. Dall' amor proprio hanno origine l' orgoglio, l' ambizione, l' ira, la vendetta, l' invidia. Dall' amor della gloria viene la vanità. Dall' amor disinteressato degli altri viene la* compassione.

§ *XC. L'amor di famiglia può derivare, secondo Feder dall' amor proprio, dall' abitudine di convivere, e dalla considerazione del proprio dovere. L'amore de' figli verso i loro padri, oltre le cennate basi, dipende pure dalla conoscenza delle beneficenze da' loro genitori avute. L' amore del padre verso i proprii figli, secondo il*

Digitized by Google

citato autore ha le seguenti basi. L'inclinazione generale verso i fanciulli, la similitudine fra il padre, ed il figlio. L' inclinazione a perpetuare la propria esistenza in quella del figlio, l'interesse proprio. Non procede un tale amore, secondo lui, da alcun fisico principio. Ma se la similitudine fra il padre ed il figlio può riguardarsi come un principio fisico, la dottrina del citato autore è falsa. L'amor della patria ha le seguenti basi: l'amor proprio, l'associazione delle idee, l'abitudine.

§ *XCI. Le passioni distraendo l'attenzione da alcuni lati dell'oggetto, ci menano in errore. Le passioni destando l'attenzione, e facendoci intraprendere un esame diligente dell'oggetto, ci menano alla scoverta della verità.*

§ *XCII. Le passioni menano alcune volte ad azioni detestabili. Esse menano alcune volte ad azioni generose, ed utili alla società. Uno stato, in cui l'uomo sia senza passioni; ma operi mosso da' soli desiderii, che hanno per oggetto la conservazione dell'individuo e della specie, è possibile. In un tale stato l'uomo non può esercitare alcuna influenza notabile su i suoi simili; nè farà alcun passo verso il suo moral perfezionamento. L'uomo può avere o una o più passioni. Avendo più passioni, queste possono essere o convergenti o contrarie. Se avrà una sola passione, o pure più passioni convergenti, vi sarà unità nel piano della sua condotta. L'esistenza delle passioni forti è incontrastabile.. Senza passioni forti non vi sarà alcuna cosa di grande nelle azioni degli uomini, sia in bene, sia in male.*

CAPITOLO VIII.

Della Religione.

§ *XCIII. La Religione ci annunzia due specie di dommi relativi alla morale, ed alla felicità dell'uomo. L'*

Digitized by Google

una contiene quelli, che la ragione può eziandio insegnarci; l' altra quelli, che sono al di sopra della ragione. La religione col domma della Provvidenza viene in soccorso de' nostri mali.

§ *XCIV. Il domma dell' immortalità, e quello dell' universale giudizio, son richiesti da' bisogni del cuore umano.*

§ *XCV. I dommi relativi alla giustificazione del peccatore sono consolanti e necessarii al moral perfezionamento dell' uomo.*

§ *XCVI, La filosofia prattica risponde alle domande:* Che cosa debbo io fare? Che cosa debbo sperare? *Essa è l' ideologia delle idee prattiche del dovere, del merito, del bello, e del sublime.*

Fine dell' Indice.

Digitized by Google

Digitized by Google

484

ERRATA

ERRORI				CORREZIONI
Pag.	70	lin.	7	poetica	prattica
»	90	l. pen.		,che s'immerge	s' immerge
»	102	lin.	10	disonore	disonorato
»	104	lin.	3	. Io dico	, io dica
»	119	lin.	17	di	da
»	134	lin.	14	razionale	individuale
»	149	lin.	6	legge	la legge
»	160	lin.	20	ci	si
»	»	lin.	»	ci	si
»	182	lin.	12	costruire	costituire
»	217	lin.	18	nell' essere nell' errore	nell' errore
»	221	lin.	4	i sensi	i servi
»	241	lin.	27	che nuota	con cui nuota
»	247	lin.	12	seconda	terza
»	»	lin.	27	non	: non
»	248	lin.	14	contrario	contrario a' diritti degli altri
»	250	lin.	9	come	con
»	252	lin.	25	presi	ha presi
»	256	lin.	18	male	il male
»	259	lin.	3	nel	pel
»	»	lin.	19	trasferisce	trasferisce un diritto
»	284	lin.	17	cede	lede
»	421	lin.	15	iutimo	intima
»	452	lin.	16	errori	orrori

Gli altri errori li perdoni il benigno lettore all'assenza dell' autore dal luogo della stampa.

Z 5.5.1.7.

Digitized by Google

Digitized by Google

45.
5.5.527

Digitized by Google

Digitized by Google

005652188

Digitized by Google

Digitized by Google